Jacques Rancière

LA NOCHE DE LOS PROLETARIOS

Archivos del sueño obrero

Jacques Rancière

LA NOCHE DE LOS PROLETARIOS

Archivos del sueño obrero

Traducción y notas
Emilio Bernini y Enrique Biondini

COLECCIÓN NOCIONES COMUNES

tinta limón
-EDICIONES-

Rancière, Jacques
La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero
1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2010
544 p; 20 x 14 cm - (Nociones comunes; 12)

ISBN 978-987-23140-8-8

1. Filosofía Moderna. I. Título
CDD 190

Título original: La nuit des prolétaires

Traducción del francés:

Enrique Biondini (diálogo, introducción y cap. 1 - 8)

Emilio Bernini (cap. 9 - 11)

Alejandrina Falcón (cap. 12, epílogo y cronología)

Phil de Fer (diálogo)

Revisión técnica general: Emilio Bernini

Corrección: Graciela Daleo

Revisión: Hernán M. Díaz

Diseño de tapa: Cucho Fernández

Interiores: Ignacio Gago

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

www.tintalimon.com.ar

Índice

Entrevista a Jacques Rancière
"Desarrollar la temporalidad de los momentos de igualdad"
por el Colectivo Situaciones

En La noche de los proletarios *elegiste un modo de escritura poco común, que supone una invitación a la lectura no convencional y exige del lector, creemos, más que un interés determinado cierta curiosidad libre. Esto nos llama la atención especialmente, pues hoy resulta muy habitual reemplazar la sutileza en la investigación por presentaciones meramente retóricas de los temas que impone el presente.*

Nos gustaría entonces que nos cuentes por qué tomaste la decisión de escribir de este modo, es decir, qué tipo de dilemas tenías que resolver. Y más en general, ¿qué criterios destacás a la hora de pensar la relación entre investigación, escritura y política?

Esta escritura me fue impuesta por mi material, que estaba mayoritariamente conformado por textos obreros que constituían ellos mismos un acontecimiento: la entrada en la escritura de personas que se suponía que vivían en el mundo "popular" de la oralidad. Yo tenía que dar cuenta de este acontecimiento y hacer sentir la vibración poética de sus textos y del contenido de sus pensamientos. El discurso habitual de los académicos anula ese acontecimiento, ya sea midiéndolo con el rasero de las tesis reconocidas sobre la historia de

los movimientos sociales, o bien explicándolo como expresión de las condiciones de vida de esas poblaciones. De este modo se introduce una diferencia de estatuto entre dos tipos de discursos: aquellos que expresan una condición social y los que explican, a la vez, esa condición y las razones por las que se expresa de cierta manera. En otras palabras: incluso cuando se ocupa de la emancipación social, el discurso académico aplica el presupuesto de la desigualdad. Suele oponérsele a este método, la pretensión de presentar en su desnudez las "voces de los de abajo". Pero ese sigue siendo un modo de situar en sus lugares respectivos al mundo popular de la voz y al universo intelectual del discurso. La única manera de hacer justicia a esos textos y al acontecimiento que constituyen, es fabricando un tejido de escritura que logre abolir la jerarquía de los discursos. Construí entonces, con sus palabras y sus itinerarios, la trama de una historia que es la historia de la educación sentimental, intelectual y política de una generación. Y sólo podía hacerlo con mi propia sensibilidad, teniendo en mente todas las novelas, poemas, canciones, óperas o dramas que me permitían establecer resonancias con aquellas vivencias suyas. Primero experimenté esta necesidad. Después intenté teorizarla hablando de una poética del saber, que tiene por principio desandar la condición privilegiada que la retórica intelectual reclama para sí mismo y así descubrir la igualdad poética del discurso. Igualdad poética del discurso quiere decir que los efectos de conocimiento son el producto de decisiones narrativas y expresivas que tienen lugar en la lengua y el pensamiento común, es decir en un mismo plano compartido con aquellos cuyo discurso estudiamos.

En el libro se alcanzan a percibir un conjunto de temporalidades que rompen con la linealidad histórica: avances, retrocesos, muchos fracasos y algunos momentos de plenitud, pero sobre todo la atención está puesta en las ambivalencias, las paradojas y en ciertos desplazamientos sutiles experimentados por el movimiento sansimoniano del siglo XIX. Como cuando concluís que "había que perderse en la búsqueda para encontrar"; o cuando "la oportunidad se perdió y se impone el recomienzo"; o cuando, más

amargamente, "la conclusión repone el punto de partida". En cada uno de esos casos la pregunta que subyace parece ser: "qué tiempo concebir diferente al de la permanencia del destello". ¿Te parece que ha emergido en la actualidad una política capaz de asumir otra imagen del tiempo?

Creo que el problema de las temporalidades se plantea, hoy como ayer, en los mismos términos generales. Hay un tiempo "normal" que es el de la dominación. Ésta impone sus ritmos, sus escansiones del tiempo, sus plazos. Fija el ritmo de trabajo –y de su ausencia– o el de los comicios electorales, tanto como el orden de la adquisición de los conocimientos y de los diplomas. Separa entre quienes tienen tiempo y quienes no lo tienen; decide qué es lo actual y qué es ya pasado. Se empeña en homogeneizar todos los tiempos en un solo proceso y bajo una misma dominación global. Y además hay dos formas de distorsionar este tiempo homogéneo: en primer lugar, están las maneras imprevisibles con que los agentes sometidos a esta temporalidad renegocian su relación subjetiva con las escansiones del tiempo. *La noche de los proletarios* habla de eso: los proletarios están sometidos a la experiencia de un tiempo fragmentado, de un tiempo escandido por las aceleraciones, los retardos y los vacíos determinados por el sistema. Su emancipación consiste, primero, en reapropiarse de esta fragmentación del tiempo para crear formas de subjetividad que vivan otro ritmo que el del sistema. Desde este punto de vista, las formas contemporáneas de precariedad y de intermitencia me parecen mucho más próximas a esta experiencia del tiempo de lo que se admite. Por otra parte hay interrupciones: momentos en que se detiene una de las máquinas que hacen funcionar el tiempo –puede ser la del trabajo, o la de la Escuela. Hay asimismo momentos donde las masas en la calle oponen su propio orden del día a la agenda de los aparatos gubernamentales. Estos "momentos" no son solamente instantes efímeros de interrupción de un flujo temporal que luego vuelve a normalizarse. Son también mutaciones efectivas del paisaje de lo visible, de lo decible y de lo pensable, transformaciones del mundo de los posibles.

A menudo se le oponen a estos momentos "espontáneos", la larga paciencia de la organización y sus estrategias. Pero la relación no se limita a la diferencia entre la espontaneidad y lo organizado. Se extiende a las temporalidades heterogéneas. La cuestión es hacer durar una aceleración del tiempo, una aceleración de la apertura de los posibles. Hasta ahora solamente las artes del relato –la literatura y el cine– han logrado este tipo de operaciones. Siempre se ha querido volver duraderos esos momentos a través del uso de las estrategias: la constitución del ejército industrial de los trabajadores sansimonianos, el pensamiento marxista del desarrollo de las fuerzas productivas y de las etapas de la revolución. Todas estas temporalizaciones acabaron perdiéndose en la temporalidad electoral, es decir, en la temporalidad de la reproducción de las oligarquías gobernantes. Otra imagen del tiempo, ciertamente, es necesaria: es decir, una imagen del tiempo como desarrollo de la potencia autónoma de esos momentos. Pero es necesario constatar que ella aún no existe como imagen de lo político. Todavía permanecemos en la división establecida entre el tiempo de la reproducción de la dominación y el tiempo de las etapas de la estrategia revolucionaria. No veo otra alternativa mejor que aquella que intenta desarrollar la temporalidad de los momentos de igualdad, dándole una consistencia autónoma al margen de toda predeterminación de una estrategia que pretende saber adónde hay que ir.

Hablás de "proletarios secretamente enamorados de lo inútil". Nos llama la atención tu esfuerzo por romper los estereotipos de "lo obrero". ¿Cómo pensás hoy las posibilidades de una sensibilidad capaz de superar los estereotipos atribuidos al mundo del trabajo sin recaer en formas estéticas neoliberales?

Tal vez haya que rechazar la alternativa: o bien la figura tradicional del trabajador, o bien un pequeñoburgués encerrado en las formas "liberales" del trabajo individual y planificado, y del consumo cómplice. Aún si existió en cierto momento una fuerte pregnancia de la

fábrica y del obrero metalúrgico, hay que recordar que el proletariado siempre designó a un mosaico de formas de trabajo, de vida y de ideología muy diversas. Asimismo no hay que dejarse seducir por las implicaciones de la palabra "liberalismo". Muchos de quienes lo critican le conceden de hecho lo que demanda: a saber, la identificación de nuevas formas de imposición del trabajo que aíslan a los individuos y los presionan mediante formas de participación y de responsabilidad ampliadas correspondientes a los impulsos "individualistas" de estos individuos; es decir, se le concede la "libertad" que reivindica, mientras se critican sus virtudes corruptoras. La mayoría de los discursos que se pretenden radicales hacen como si la "flexibilidad" designara efectivamente una forma de organización que responde a un deseo de soltura y de participación de los trabajadores, como si la autoridad hubiera sido reemplazada por formas de integración suave y como si todos rebosaran en las perversas delicias del consumo a ultranza. Todos estos discursos creen y hacen creer que la dominación funciona en la actualidad instaurando un régimen de permisividad general en la cual los deseos rebeldes se dejan "recuperar". La verdad es que la autoridad del capital y del Estado se refuerza en todos lados y que los medios individuales y colectivos de resistencia son sometidos por asalto en cada lugar.

También es verdad que, en todo momento, hoy en día como en la época de *La noche de los proletarios*, las formas subjetivas por las cuales se toma distancia de las imposiciones de su condición son a la vez modos de romper con el sistema de dominación y modos de vivir en él. Lo que era cierto para los artesanos emancipados que yo estudiaba, lo es también para los trabajadores precarios e intermitentes de la actualidad que viven su tiempo fragmentado en el doble modo de la explotación sufrida y de la posibilidad de una cierta libertad en el seno de la explotación. Pero también lo era para los militantes obreros de ayer que podían vivir la explotación cotidiana porque ellos instalaban allí un cierto dominio del porvenir que era también un dominio de su presente. La emancipación es una manera de vivir la desigualdad según el modo de la igualdad. Persiste

allí, irresoluta, una tensión fundamental. He intentado sacar a la luz su dinámica productiva contra todos aquellos que la encierran dentro del discurso fácil que denuncia la recuperación del deseo de emancipación en las redes de la dominación. El fondo de la cuestión es simple: se parte del presupuesto de la igualdad intelectual o del presupuesto de la desigualdad.

Nos interesa conocer la relevancia que otorgas en la actualidad a la idea de "emancipación intelectual", ya esbozada en El Maestro Ignorante *(donde la premisa es la igualdad de las inteligencias), pero también en* El Desacuerdo *(según el cual toda jerarquía en el habla es anti-política y la política se constituye, en cambio, como irrupción igualitaria que destruye la fijación de los lugares asignados por la estructura social). ¿Qué tipo de figuras colectivas son capaces hoy de encarnar la emancipación intelectual, en diálogo con aquellos proletarios del siglo XIX que pueblan tu libro? ¿Cómo imaginás que se desarrollan las noches proletarias en espacios económicos y sociales signados por la migración y la heterogeneidad cultural y lingüística?*

Yo estaría muy contento si pudiera dar una respuesta a esta pregunta. No tengo "figuras" para proponer, sólo cuestiones a explorar. Creo que hay algo de ilusorio en la búsqueda de figuras-tipos de la liberación. Existen siempre a groso modo las mismas dos figuras-tipos: la figura de la ruptura radical, de aquel que no tiene nada que perder más que sus cadenas; y la figura del hombre nuevo que se halla preformado por las formas de innovación internas a la dinámica misma del mundo de la dominación. Se las encuentra todavía hoy en la tensión entre quienes celebran la radicalidad de las revueltas de los jóvenes migrantes de las *banlieues* (periferias), cuando incendian los objetos y los edificios que simbolizan la opresión padecida, rechazando toda consigna política; y quienes describen al nuevo trabajador cognitivo como el hombre de la colectividad futura ya forjado por los desarrollos de la producción inmaterial. Creo que hay que partir de la idea de que la emancipación no es el producto del

proceso normal de la dominación, ni un fenómeno que se desarrolla al extremo, al borde del precipicio. Es un fenómeno que se desarrolla en los espacios intersticiales: los espacios del tiempo dividido y los de las fronteras inciertas entre los modos de vida y las culturas. Desde este punto de vista me parece posible observar determinados fenómenos contemporáneos: en primer lugar existe el desarrollo de todas las formas de intervalo del trabajo; es decir, no solamente las formas intermitentes sino también las formas que oscilan entre autonomía y dependencia, entre el mundo del estudio y el del trabajo, el mundo del trabajo y el de la cultura. Pienso, por ejemplo, en la cantidad de personas que viven entre trabajo y desempleo, pero también entre formas completamente heterogéneas de empleo, en la cantidad de estudiantes que de hecho ya están involucrados en un mundo laboral donde hacen todo tipo de trabajos, desde el más intelectual al más material (sereno) o al más solitario (empleado de supermercado). Por otra parte existen fenómenos de inmigración, que siempre tendieron a verse como la llegada de los condenados de la tierra, cuando más bien constituyen formas de circulación entre experiencias y culturas donde los que vienen aportan saberes que se revelan generalmente más útiles para la lucha y la negociación que para trabajos que son frecuentemente inferiores a sus capacidades y a su estatuto de origen. También hay fenómenos de circulación de saberes y prácticas artísticas y culturales. No me fío del todo de los discursos sobre el "mestizaje cultural".

No obstante, lo que me parece importante es la disponibilidad considerable de formas de saber y de modos de expresión. Hay por todos lados, particularmente a través de Internet, medios de adquisición de los saberes y de comunicación de las experiencias: es decir, medios de apropiación de las capacidades intelectuales ofrecidas a la práctica autodidacta. Y bien, la autodidaxia permanece como elemento esencial de las "noches proletarias". Además, hay por todos lados capacidades artísticas, maneras de hacer arte, maneras de participar en las divergencias que eso instituye (bastante alejadas frecuentemente tanto de los proyectos de arte para el pueblo como

de los programas de arte político.) En resumen, creo que existe una relación entre las formas de disponibilidad subjetiva y las posibilidades de aprender y de sentir de modo diferente, que es el suelo fértil para la emancipación (es decir: también un suelo fértil para las contradicciones de la emancipación).

Las mutaciones políticas, económicas y técnicas de las últimas décadas, ¿siguen dejando en un lugar central la división entre trabajo manual e intelectual? ¿Cómo afecta esta divergencia a la tensión política entre militancia emancipatoria y subjetividades del trabajo?

Cabe observar que la oposición manual/intelectual, como todas las categorías de la división de lo sensible, no coincide con la realidad material de la formas de trabajo. El problema no se plantea simplemente en términos de proceso de trabajo, sino en términos de posibilidades de subjetivación de una capacidad. Un trabajo hecho con las manos puede ser reconocido como intelectual y un trabajo de servicio ser tratado como trabajo manual, lo que significa trabajo sin inteligencia. El problema es si la competencia intelectual está siendo reconocida o no. Eso actúa en dos niveles: en el nivel del dominio concreto de los procesos de trabajo, y en la cuestión del reconocimiento o denegación de la competencia para ocuparse en la sociedad de algo más que el trabajo y la vida individual.

Entonces hay que desconfiar de las evidencias tramposas apoyadas en ciertas palabras como "cognitariado": no por estar delante de una computadora uno es tratado y se considera a sí mismo como partícipe de la inteligencia colectiva. Un obrero fabril del pasado, que participaba en las negociaciones y en formas de gestión colectivas, podía tener un estatuto intelectual mucho mejor asegurado. Las subjetividades individuales en el trabajo están siempre repartidas entre el ejercicio de la inteligencia y su denegación. Lo mismo es cierto a nivel de la subjetivación colectiva. Los trabajadores denominados "cognitarios" son advertidos a diario por quienes les mandan y por quienes les gobiernan, que su "intelectualidad" no alcanza

para entender cómo la producción y la economía en general deben organizarse. Y ellos tienen que luchar siempre para imponer una inteligencia que es la de todos, contra el orden jerárquico que fija los límites dentro de los cuales los diferentes tipos de inteligencias deben moverse.

Marzo de 2010

Agradecimientos

Agradezco a todos aquellos que han alentado este trabajo y en particular a Jean Toussaint Desanti quien aceptó patrocinarlo en la vida universitaria. El colectivo de las *Révoltes logiques* ha sacado mi investigación de su soledad. Jean Borreil ha acompañado el desarrollo de este libro y corregido minuciosamente el manuscrito. Agradezco en fin a Danielle, compañera de todo este recorrido, y a mi madre que lo ha hecho posible.

Introducción

La noche de los proletarios*: no expresaremos con este título ninguna metáfora. No se trata de rememorar aquí los dolores de los esclavos de las manufacturas, la insalubridad de los cuchitriles, o la miseria de los cuerpos agotados por una explotación sin control. De todo eso, no se tratará sino a través de la mirada y la palabra, las razones y los sueños de los personajes de este libro.*

¿Quiénes son ellos? Algunas decenas, algunas centenas de proletarios que tenían 20 años alrededor de 1830 y que habían decidido, en ese tiempo, cada uno por su cuenta, no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables o el hambre siempre próximo, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o para clavar zapatos, sin otro fin que el de conservar indefinidamente las fuerzas de la servidumbre junto a las de la dominación; el humillante absurdo de tener que mendigar, día tras día, ese trabajo donde la vida se pierde; el peso de los otros también, los que trabajan en el taller con su jactancia de Hércules de cabaret o su obsequiosidad de trabajadores concienzudos, los de afuera, esperando un puesto que se les cedería gustosamente, los que, en fin, pasean en calesa y echan una mirada de desdén sobre esa humanidad marchita.

Terminar con eso, saber por qué aún no se termina, cambiar la vida... La subversión del mundo comienza a esa hora en que los trabajadores normales deberían disfrutar del sueño apacible de aquellos cuyo oficio no obliga a pensar; por ejemplo, esa noche de octubre de 1839: a las 8 más exactamente, se les encontrará en casa del sastre Martin Rose para fundar un periódico de obreros. El fabricante de compases Vinçard, quien compone canciones para la goguette,[1] *ha invitado al carpintero Gauny cuyo humor taciturno se expresa sobre todo en dísticos vengadores. El pocero Ponty, poeta también, sin duda no estará allí. Este bohemio ha optado por trabajar de noche. Pero el carpintero podrá informarle de los resultados en una de esas cartas que él transcribe hacia la medianoche, luego de muchos borradores, para hablarle de sus infancias saqueadas y de sus vidas perdidas, de las fiebres plebeyas y de las otras existencias, más allá de la muerte, que quizá comiencen en ese momento mismo: en el esfuerzo para retardar hasta el límite extremo el ingreso en el sueño que repara las fuerzas de la máquina servil.*

La materia de este libro es, en primer lugar, la historia de esas noches arrancadas a la sucesión del trabajo y del reposo: interrupción imperceptible, inofensiva, se diría, del curso normal de las cosas, donde se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a quienes se dedican a trabajar con sus manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento. Noches de estudio, noches de embriaguez. Jornadas laboriosas prolongadas para entender la palabra de los apóstoles o la lección de los instructores del pueblo, para aprender, soñar, discutir o escribir. Mañanas de domingo adelantadas para ir juntos al campo para ver el amanecer. De esas locuras, algunos saldrán beneficiados: terminarán empresarios o senadores vitalicios –no necesariamente traidores–. Otros morirán: suicidio de las aspiraciones imposibles, languidez de las revoluciones asesinadas, tisis de los exilios en las brumas del norte, pestes de ese Egipto donde se buscaba la Mujer-Mesías, malaria de

1. Las *goguettes* eran las sociedades cantantes que se popularizaron desde 1820 en Francia, siguiendo la tradición de las sociedades epicúreas. Compuestas principalmente por obreros y artistas o, más bien, obreros-artistas, que se reunían a comer, beber y, sobre todo, cantar juntos. Por lo general, tomaban la música de una pieza muy conocida, improvisaban sobre ella y creaban otras letras, caracterizadas por su tono subversivo y picaresco. Fuente de propagación de ideas socialistas, comunistas y anarquistas fueron prohibidas por Napoleón III en 1851. [*N. de los T.*]

Texas donde se iba a construir Icaria. La mayoría de ellos pasarán sus vidas en ese anonimato desde donde, a veces, emerge el nombre de un poeta obrero o del dirigente de una huelga, del organizador de una efímera asociación o del redactor de un periódico pronto desaparecido.

¿Qué representan?, pregunta el historiador; ¿qué son ellos en relación con la masa de los anónimos de las fábricas o incluso de los militantes obreros?; ¿qué peso tienen los versos de sus poemas e incluso la prosa de sus "periódicos obreros" a la luz de la multiplicidad de las prácticas cotidianas, de las opresiones y de las resistencias, de los murmullos y de las luchas del taller y de la ciudad? Es una cuestión de método que quiere unir la astucia con la "ingenuidad", identificando las exigencias estadísticas de la ciencia con los principios políticos que proclaman que las masas solas hacen la historia y encomiendan a quienes hablan en su nombre representarlas fielmente.

Pero quizá las masas invocadas ya han dado su respuesta. ¿Por qué, en 1833 y en 1840, los sastres parisinos en huelga tienen por líder a André Troncin, que reparte sus tiempos libres entre los cafés estudiantiles y la lectura de los grandes pensadores? ¿Por qué los obreros pintores, en 1848, van a demandar un plan de asociación a su extraño colega, ese cafetero Confais, quien los aturde ordinariamente con sus armonías foureristas y sus experiencias frenológicas? ¿Por qué los sombrereros en lucha han salido al encuentro de ese antiguo seminarista llamado Phillipe Monnier, cuya hermana fue a representar a la mujer libre a Egipto y cuyo cuñado murió en la búsqueda de su utopía americana? Porque seguramente aquellas personas, respecto de las que se esfuerzan habitualmente para evitar sus sermones sobre la dignidad obrera y el sacrificio evangélico, no representan lo cotidiano de sus trabajos y de sus odios.

Pero es efectivamente por eso mismo, porque son otros*, que ellos van a verlos el día en que tienen algo para* representar *frente a los burgueses (patrones, políticos o magistrados); no simplemente porque saben hablar mejor, sino porque hay que representar frente a los burgueses –más allá de los salarios, los tiempos de trabajo, las miles de heridas del asalariado– fundamentalmente esto, lo que las locas noches de esos portavoces demuestran ya: que los proletarios deben ser tratados como seres a los que se les deberían muchas vidas. Para que la protesta de los talleres tenga una voz,*

para que la emancipación obrera ofrezca un rostro a contemplar, para que los proletarios existan como sujetos de un discurso colectivo que da sentido a la multiplicidad de sus agrupaciones y de sus combates, es necesario que aquellas personas estén ya constituidas por otras, en la doble e irremediable exclusión de vivir como *obreros y de hablar* como *los burgueses.*

Historia de una palabra solitaria y de una identificación imposible al principio mismo de los grandes discursos que dan a entender la palabra del colectivo obrero. Historia de dobles y de simulacros, que los amantes de las masas no han dejado de encubrir. Unos han fijado en sepia la fotografía-recuerdo del joven movimiento obrero en vísperas de sus nupcias con la teoría proletaria. Otros han abigarrado esas sombras con los colores de la vida cotidiana y de las mentalidades populares. A la solemne admiración por los soldados desconocidos del ejército proletario han venido a unírsele la curiosidad enternecida por la vida de los anónimos y la pasión nostálgica por los gestos acabados del artesano o el vigor de las canciones y de las fiestas populares: los homenajes concuerdan en asumir que aquellas personas son tanto más admirables cuando adhieren más exactamente a su identidad colectiva; que se vuelven sospechosas, al contrario, cuando quieren existir de otro modo que como legiones o legionarios, al reivindicar esta errancia individual reservada al egoísmo del pequeño-burgués o a la quimera del ideólogo.

La historia de esas noches proletarias querría justamente suscitar una interrogación sobre ese celoso cuidado de preservar la pureza popular, plebeya o proletaria. ¿Por qué el pensamiento docto o militante ha tenido siempre necesidad de imputar a un tercero maléfico –pequeño-burgués, ideólogo o sabio– las sombras y las opacidades que dificultan la armoniosa relación entre su conciencia de sí y la identidad en sí de su objeto "popular"? ¿Ese tercero maléfico no sería completamente forjado para conjurar la amenaza, más temible, de ver a los filósofos de la noche invadir el terreno del pensamiento? Como si se fingiera tomar en serio el viejo fantasma que sustenta en Platón la denuncia del sofista, el de una filosofía devastada por una "masa de hombres que la naturaleza no había constituido para ella, hombres vulgares, que a causa del trabajo servil a que se dedicaron tienen mutilada y degradada el alma, así como

el cuerpo deformado por la actividad manual".[2] *Como si la ciencia asegurara su diferencia sólo al postular la sólida identidad de sí del sujeto popular que es a la vez su objeto y su otro.*

Esos interrogantes no implican ningún juicio, sino que explican por qué no nos excusamos aquí de haber sacrificado la majestad de las masas y la positividad de sus prácticas a los discursos y a las quimeras de algunas decenas de individuos "no representativos". Dentro del laberinto de sus itinerarios imaginarios y reales, se ha justamente querido seguir el hilo de Ariadna de dos cuestiones: ¿por cuáles desvíos esos tránsfugas, deseosos de arrancarse de la sujeción de la existencia proletaria, han forjado la imagen y el discurso de la identidad obrera? ¿Y qué formas nuevas de desconocimiento afectan esta contradicción, cuando el discurso de los proletarios apasionados por la noche de los intelectuales encuentra el discurso de los intelectuales apasionados por los días laboriosos de los proletarios? Pregunta dirigida a nosotros, pero también vivida, en presente, en las relaciones contradictorias de los proletarios de la noche con los profetas –sansimonianos, icarianos u otros– del mundo nuevo. Pues, si es efectivamente la palabra de los apóstoles "burgueses" la que provoca o profundiza este quiebre en el curso cotidiano de los trabajos, desde donde los proletarios son arrojados en la espiral de otra vida, el problema comienza cuando los predicadores quieren hacer de esta espiral la línea recta conducente a las mañanas del trabajo nuevo, fijar a sus fieles en la noble identidad de soldados del gran ejército militante y de prototipos del trabajador por venir. ¿En el goce de entender la palabra del amor, los obreros sansimonianos no van a perder un poco más aun esta identidad de trabajadores robustos que requiere el apostolado de la industria nueva? ¿Y los proletarios icarianos podrán a la inversa, reencontrarla de otro modo que en detrimento de la paternal educación de su líder?

Encuentros fallidos, atolladeros de la educación utópica, donde el pensamiento edificante no se vanagloriará demasiado tiempo de ver el terreno despejado para la autoemancipación de una clase obrera instruida por la ciencia. Las razones esquivas del primer gran periódico de los obreros "hecho por los obreros mismos", L'Atelier, *permiten ya presagiar lo que*

2. Platón, *La República*, VI, 495.

constatarán con asombro los inspectores encargados de vigilar las asociaciones obreras derivadas de ese trayecto torcido: el obrero, señor de los instrumentos y de los productos de su trabajo, no consigue persuadirse de que trabaja "para su propio objeto".

Con esa paradoja, no habrá que regodearse demasiado pronto por reconocer la vanidad de los caminos de la emancipación. Se recobraría allí con más sentido la insistencia de la cuestión inicial: ¿qué es exactamente este propio objeto *por el cual el obrero debería y no puede apasionarse?, ¿qué es exactamente lo que está en juego en la extraña tentativa de reconstruir el mundo alrededor de un centro respecto del que sus ocupantes no sueñan más que fugarse?, ¿y no se sigue* otro objeto *en esos caminos que no conducen a ninguna parte, en esta tensión por mantener, a través de todos los constreñimientos de la existencia proletaria, un no consenso fundamental en el orden de las cosas? En el itinerario de los proletarios que se habían jurado, en tiempos de julio de 1830, que nada sería ya más como antes, en la contradicción de sus relaciones con los intelectuales amigos del pueblo, ninguno hallará la ocasión para animar la razón de sus desilusiones o de sus rencores. La lección del apólogo sería, más bien, inversa de la que se saca complacientemente de la sabiduría popular: lección en cierta medida de los límites de lo imposible, de un rechazo del orden existente sostenido en la muerte misma de la utopía.*

Post-scriptum. Quizá hay que recordar en 1997 las circunstancias en las cuales, contra las cuales, se escribió este libro. El positivismo histórico, imperioso de separar bien los hechos sólidos de las simples representaciones, hacía entonces buena pareja con la crítica marxista de la ideología y el determinismo económico e histórico. Aquel marxismo, estremecido en los tiempos izquierdistas, recobraba vigor en el discurso de los jóvenes turcos socialistas que se lanzaban entonces al asalto del poder y nos prometían el asalto final del capitalismo. Por otro lado, los que se llamaban "nuevos filósofos" entonaban a voz en cuello el gran desprecio por los delirios y los crímenes a los que habían llevado los *maîtres-penseurs* y a los que se expone toda voluntad de cambiar el mundo.

Hoy en día, los dos campos contra los que este libro sacaba a la luz la singular revolución intelectual oculta bajo el nombre de “movimiento obrero” no forman más que uno. El imperio soviético desmoronado ha legado al Estado liberal la teoría de la necesidad económica y del sentido irreversible de la historia. Un reparto armonioso se efectúa entonces entre los gestores estatales, que quiebran las viejas “rigideces” salariales y las arcaicas “crispaciones” igualitarias que retardan la inevitable evolución de las cosas, y una opinión intelectual que nos enseña a no ver más que ilusión y locura en dos siglos de historia obrera y revolucionaria. Los dos pensamientos forman una sola y misma sabiduría nihilista, señalando que nada puede ser nunca sino lo que es. Las apuestas de la historia aquí contadas son así desplazadas y radicalizadas. El retorno del capitalismo salvaje y de la vieja asistencia a los “excluidos” vuelve a poner a la orden del día el esfuerzo de aquellos que se comprometieron a romper el círculo, su experiencia de la división del tiempo y del pensamiento. Pero asimismo, frente al nihilismo de la sabiduría oficial, hay nuevamente que instruirse en la sabiduría más sutil de quienes no tenían el pensamiento como profesión y que no obstante, desordenando el ciclo del día y la noche, nos han enseñado a volver a poner en cuestión la evidencia de las relaciones entre las palabras y las cosas, el antes y el después, el consenso y el rechazo.

PRIMERA PARTE
El hombre con delantal de cuero

Capítulo 1
La puerta del infierno

Me preguntas qué es de mi vida en el presente; ahí está como siempre. Lloro en este momento por un cruel retorno sobre mí mismo. Perdóname este movimiento de pueril vanidad; me parece que no estoy en mi vocación martillando el hierro.[1]

En el mes de septiembre de 1841, *La ruche populaire* presenta su aspecto habitual: en este artículo sobre el aprendizaje ("De l'apprentissage"), extrañamente titulado en letras góticas, de nuevo se exhala una queja en lugar de un estudio documentado. El estilo es ciertamente apropiado al propósito de una revista mensual que pretende ser el "reflejo de los pensamientos de uno, de las emociones de otro; sin conexión ni prolongaciones literarias, modesto álbum del pobre, simple revista de las necesidades y los hechos del taller".[2] Consigue sus objetivos tal vez demasiado bien; y los redactores de *L'Atelier*, órgano que compete a los "intereses morales y materiales" de los obreros, denuncian en esta pretendida colmena laboriosa una Babel llena de ruido de los murmullos vanos que producen los gemidos sin fuerza y los sueños sin consistencia.

Esta vez, sin embargo, podemos esperar otra cosa: el artículo está firmado por Gilland, obrero cerrajero, y sorprende en principio que este lamento emane de un representante de la corporación

1. Gilland, "De l'apprentissage. Fragment d'une correspóndance intime", *La ruche populaire*, septiembre 1841, pp. 2-3.
2. E. Varin, "À Tous", *La ruche populaire*.

privilegiada, que va de la antigua nobleza de los herreros a la aristocracia moderna de los ajustadores. Pero sobre todo Jérôme-Pierre Gilland no es uno de esos redactores de ocasión que no han dejado a la posteridad otros trazos más que algunas obras de versos o algunos pensamientos breves, testimoniando un impotente deseo de trocar su herramienta por la pluma del escritor. Obrero-escritor prologado por George Sand, diputado de la Segunda República, simboliza, al contrario, el acceso de los representantes de la clase obrera a las esferas de la política y de la cultura, pero también su fidelidad a la condición de sus padres: este género de poeta tejedor, que permanece toda su vida en su oficio, manifestará él mismo su orgullo, luego del golpe de estado del 2 de diciembre, al retomar sus herramientas de cerrajero y su sostén de trabajador.

¿Hay que concederle tanta importancia a una confidencia de juventud de quien desempeñará luego el rol de Cincinato obrero? Por cierto, él no habla aquí en su nombre y es habitual en esos "Fragmentos de una correspondencia íntima", que se hallan de un lado a otro en *La ruche* y también en la austera *Fraternité*, que luego de haber dejado hablar al pensamiento, vagabundo y tentador, de su doble o demonio, el moralista obrero tenga la última palabra para afirmar las virtudes del trabajo y la dignidad del trabajador. En ese caso también, el corresponsal imaginario no tarda en convenir con eso:

> Creo que no estoy en mi vocación martillando el hierro; aunque esta condición no tenga nada de innoble, al contrario. Del yunque salen la espada del guerrero que defiende la libertad de los pueblos y las rejas de arado que los alimenta. Los grandes artistas han comprendido la poesía vigorosa y espléndida esparcida en nuestras frentes morenas y en nuestros miembros robustos y a veces la han reflejado con gran fortuna y energía: nuestro ilustre Charlet sobre todo, cuando sitúa el delantal de cuero cerca del uniforme del granadero, diciendo: El ejército, es el pueblo. Ves que yo sé apreciar mi oficio...

Todas las cosas estarían así en orden, y las virtudes representadas por el metal forjado llevarían prontamente las imaginaciones extraviadas del proletariado a los surcos laboriosos y guerreros de la ideología nacional. Pero, ¿es seguro el beneficio de la imagen propia que mantiene al herrero con su yunque, si ésta perturba ese orden de la República platónica que subordinaba el arte del herrero al del caballero al precio de excluir a los ilusionistas que pintaban riendas, bocados o herreros sin saber ninguna de las dos artes? El riesgo no está allí donde se lo temía al principio: en la arrogancia suscitada por esas imágenes heroicas de la robustez obrera. ¿Qué obrero, más si es un poco amante de las estampas, alabará alguna vez con estilo directo sus miembros robustos o su frente morena en tiempos donde la fineza de las junturas y la blancura de la tez definen sobre todo el ideal de la virgen amada o del poeta envidiado? Además, la imagen marcial no puede ocultarle a nuestro cerrajero la miseria física de la gente del taller. Algunas líneas más adelante, muestra que con esas pretendidas calidades físicas no hay más que un simple reflejo coloreado de la coacción del trabajo; palabras por ejemplo de parientes mediadores, urgidos de meter a sus hijos en el infierno del taller: "Si el oficio es rudo, se llama al niño más fuerte; si es delicado en cambio al más hábil; se hace de él un Hércules o un artista según la circunstancia". Y allí donde no es apariencia, la fuerza de sus miembros es más bien para el cerrajero-herrero la maldición que lo excluye de ese reino de imágenes donde oficia de modelo. Algunos años más tarde, Pierre Vinçard da con su destino el ejemplo límite de esta alienación que le hace sufrir al obrero menos la pérdida de su objeto que la de su imagen:

> La pose severa del cerrajero da lugar a admirables estudios; las escuelas flamenca y holandesa demuestran el partido que sacaron de ella los Rembrandt y los Van Ostade. Pero no podemos olvidar que los obreros que sirven de modelo para esos admirables cuadros pierden el uso de sus ojos a una edad poco avanzada y eso destruye una parte del placer que sentimos contemplando las obras de esos grandes maestros.[3]

3. Pierre Vinçard, *Les ouvriers de Paris,* París, 1851, p. 122.

El artificio del pintor reenvía de la soberanía ilusoria de la mano a la soberanía real de la mirada. La poesía vigorosa y espléndida esparcida sobre las frentes obreras por los pintores del acero templado no es simplemente la máscara de la miseria obrera: es el precio con el que se paga el abandono de un sueño, el de otro lugar en el mundo de las imágenes. Detrás de los cuadros que se hacen de su gloria, está la sombra, la gloria perdida de los cuadros que no han hecho y que se saben condenados a no hacer jamás. "Ves que yo sé apreciar mi oficio. Y no obstante habría querido ser pintor".

Sueño con pasar al otro lado del lienzo, pero no para representar a ese pueblo-armado que se simboliza con el martillo y el delantal de cuero del herrero: para pintar otra imagen del ejército del pueblo, como ese caballero atiborrado de oro y empenachado de tricolor, cuyo caballo blanco se destaca en un primer plano de cuerpos orientales entremezclados con los caballos volcados y el trasfondo del desierto, de las palmeras y cielo de Egipto. Gilland mismo, en una carta a George Sand, sitúa a Gros, el pintor del proletario-mariscal Murat, entre los artistas que lo hicieron soñar: "Habría querido ser pintor. Haciendo mis recados, no podía impedir detenerme y extasiarme ante las tiendas de cuadros y grabados. No creerías cuántos golpes me costaron Gérard, Gros, Bellangé, Horace Vernet".[4] A ese sueño imperial sin embargo los moralistas de la época oponen imágenes totalmente distintas del pintor: las pretensiones del pintor mediocre, los excesos del artista y las miserias del genio remiten al mismo modelo, el hombre que se suicida por perseguir la quimera de la gloria en el dominio de esas sombras cuya existencia depende del capricho de los poderosos. De ese destino, se sabe, no se salvan los más ilustres: hace algunos años ya que las aguas del Sena tragaron la desesperación del barón Gros. Pero, extrañamente, la maldición del artista viene a cubrir la modesta existencia obrera del pintor de edificios o del pintor de letreros. Y los moralistas obreros se esmeran en prevenir los peligros de ella con tanto celo como los burgueses. Así provoca asombro ver al antiguo director de *L'Atelier*, el impresor Leneveaux, ubicar la profesión de pintor en lo más bajo de la jerarquía de las profesiones ofertadas a los

4. J. P. Gilland, *Les Conteurs ouvriers,* París, 1849, p. XII.

adolescentes, justo antes de los empleos mortíferos de los poceros y de los fabricantes de cerusa.[5] La mortalidad comparada de las profesiones, no más que la estadística de los salarios, autoriza a semejante ostracismo. Pero se comprende mejor la segunda intención de esos consejos prácticos viendo, en la *Comisión de fomento de las asociaciones obreras*, a su colega Corbon compartir la inquietud expresada por el informante respecto de una asociación de pintores de brocha gorda: "El opinante querría saber si los asociados están casados". El peligro de la profesión es sobre todo moral. Y ciertamente no se podría "ignorar la influencia del matrimonio sobre las costumbres de orden y de economía",[6] pero si, entre cientos de expedientes, los obreros pintores son los únicos pasados por la criba de una regla tan general, es que quizá su inmoralidad excede la cuenta de los cánones transgredidos y de las muchachas seducidas; es que ella representa esta perversión más temible que hace de un oficio *obrero* el modo de fugarse de la condición del hombre con delantal de cuero. Tentación de la cual el "sacerdote del pueblo", el abad Ledreuille, querría, con sus exhortaciones dominicales, preservar a los obreros en peligro, pero al encanto de la misma el escritor fracasado François-Auguste Ledreuille dejó ir su pluma, imaginando el discurso de un zapatero resuelto a dejar su condición por la de pintor:

> Te haré bosques que no existen, letras que no se podrían leer, imágenes cuyos modelos jamás existieron, siempre en el aire como los pájaros, embriagado de sol, elocuente, cantando a los cuatro vientos de los apartamentos vacíos, pasando de las molduras doradas a la buhardilla, del campo a la ciudad, no sabiendo a la noche dónde se trabajará por la mañana; siempre nuevos compañeros y nuevas figuras, bienvenidos en todos los rincones, mesas servidas en todas las barreras, conocidos en todos los estratos y buenas jornadas siempre.[7]

5. Henri Leneveaux, *Manuel de l'apprentissage*, París, 1855.
6. *Procès-verbaux du Conseil d'encouragement pour les associations ouvrières*, publicadas por Octave Festy, París, 1917, p. 52.
7. *Discours pronocés aux réunions des ouvriers de la Societé de Saint-François-Xavier à Paris et en province par M. l'abbé François-Auguste Ledreuille, recueillis et publiés par M. l'abbé Faudet,* París, 1861, p. 277.

Existe, desde luego, un triste fin para las tentaciones paradisíacas de una existencia vagabunda y de un oficio aéreo. El pintor de Ledreuille terminará tísico en el Hôtel-Dieu; lo que prueba sobreabundantemente que más vale pájaro en mano que cien volando y que un buen oficio vale más que uno malo. Pero para los oyentes de Ledreuille –y para los que rechazaron escucharlo– el problema es justamente saber qué es un buen oficio; dónde encontrar uno que no esté expuesto ni a los accidentes ni a la enfermedad, ni a los despidos, ni a las bajas de salario, ni a las temporadas bajas ni al tedio. Ledreuille asegura que se encuentran en abundancia en el campo y –cándido o cínico, no sabemos– invita a todos los que la miseria envió a la ciudad a volver bien deprisa a buscar el tesoro oculto en el campo paternal. Menos casquivano que el predicador y su pintor, el viejo pastor Gilland sabe por experiencia que la relación de la tierra nutricia con la ciudad de ilusión es un poco más compleja. Efectivamente puede atribuir, en uno de sus relatos, los dolores de aprendiz que tiene su doble, el "pequeño Gillaume", a las ilusiones propagadas por un obrero jactancioso sobre los atractivos de la existencia parisina. Sabe también que las contemplaciones celestes del pequeño aprendiz no alimentan a sus cinco hermanos y que la caída al suelo fue dura en esta carrera en la que el joven debía remontar los senderos fangosos, la espalda doblada bajo el peso de su cuévano.[8] Por eso se niega a devolver a la servidumbre pastoral los encantos a los que remite su héroe. Sabe igualmente que los buenos obreros terminan como los otros, en el hospital, y que, de sus dos primeros amores, no fue la mujer de mala vida sino la honesta costurera quien murió de hambre. La pobreza no se define en la relación de la pereza con el trabajo sino en la imposible elección de su fatiga: "...Yo habría querido ser pintor. Pero la pobreza no tiene privilegios, ni siquiera el de adoptar tal o cual fatiga para vivir".

No se trata allí del derecho a la pereza, sino del sueño de otro trabajo: un gesto más suave de la mano, siguiendo lentamente la mirada, sobre una superficie pulida. Pero se trata además de producir otra cosa más que esos objetos elaborados en que la filosofía del porvenir ve la esencia del hombre-productor realizarse, pagando el precio de

8. "Les aventures du petit Guillaume du Mont-Cel", *Les Conteurs ouvriers,* op. cit.

perderse un tiempo en la propiedad del capital. El “amigo de los obreros” aquí no inventó mal: “bosques que no existen, letras que no se sabrían leer, imágenes cuyos modelos jamás existieron”, jeroglíficos de la anti-mercancía, obras de un saber hacer obrero que retiene en sí mismo el sueño creador y destructor de esos niños que buscan exorcizar su inexorable porvenir de trabajadores útiles. “Disfrutaba sobre todo en su largos recreos, dice el biógrafo de un sastre poeta, de ejecutar pequeñas obras de fantasía que no eran buenas para nadie... miles de pedazos de madera, sufriendo los caprichos de su imaginación infantil debieron tomar bajo su hacha o su garlopa formas esencialmente jeroglíficas”.[9] Para esos proletarios secretamente enamorados de lo inútil, la imagen del trabajador-soldado podría realmente ser más peligrosa que el mal que pretende curar. Pues sólo reconcilia al trabajador con su condición al precio de poner en un lugar privilegiado al excluido de la ciudad trabajadora y guerrera. Detrás de la gloria representada del obrero, estaba el artificio de la imagen; detrás del artificio de la imagen, el poder del pintor, heredero del sueño producido por la epopeya de esos proletarios caballeros de los cuales se ha fijado la imagen y retenido la soberanía. La imagen reconciliadora toma sus virtudes de las mismas fuentes que producían la separación entre la vocación del trabajador y su condición. Para mantener al obrero en su sitio, hay que duplicar la jerarquía real con una jerarquía imaginaria que la socave no tanto por proponer emblemas del poder popular, sino por introducir la duplicidad en el corazón mismo de la actividad del trabajador en su sitio. Si la contra-imagen propuesta a los piadosos trabajadores de la Conferencia de Saint-François-Xavier es la de un pintor de letreros, es porque esta imagen manifiesta mejor el artificio contenido en la autosatisfacción del obrero orgulloso de su trabajo, esta fuga de la producción hacia el principio de la antiproducción y del desorden de la ciudad: no solamente la imitación, sino la imitación sin modelo.La representación “útil” del alegre herrero hace, descomponiéndose, aparecer la lógica de la deserción que expresará Rimbaud, el poeta venidero, quien, primero, descifrará las “letras

9. Alphonse Viollet, *Les poètes du peuple au XIX siècle*, París, 1846, p. 2.

que no se sabrían leer”, jeroglíficos nuevos de la duplicidad de los iletrados: pinturas idiotas, sobrepuertas, decorados, telas de saltimbanquis, letreros, iluminaciones populares, viajes de descubrimiento sin relatos, repúblicas sin historia, formas de vocales inventadas, una mezquita para terminar en lugar de una fábrica...

¿Muchas sofisticaciones sobre una pequeña confidencia que personaliza una grande y a la vez modesta reivindicación obrera? Quizás esos “fragmentos de correspondencia íntima”, “cartas de un sobrino a su tío de provincias”, “opiniones”, invocaciones que componen el mosaico de *La ruche populaire* nos permiten justamente percibir que, tras las grandes y modestas reivindicaciones del trabajo, del empleo o del retiro, hay un poco más de sofisticación de lo que se admite habitualmente; tras la litografía del ilustre Charlet, como bajo esas pinturas muchas veces recubiertas, los trazos de muchas de las imágenes esbozadas o corregidas, de muchos paisajes percibidos o soñados. En tiempos en que el desarrollo de las crónicas judiciales brinda a la imaginería del melodrama como a la retórica de los bienpensantes una fuente siempre renovada de imágenes de lo popular, donde la revolución técnica del clisado se pone al servicio tanto de los fines educativos del *Magasin pittoresque* como de la clasificación social de los “fisiólogos”, no hay reivindicación obrera que no dibuje, en contra de las escenas de género producidas por el enemigo, el verdadero retrato del trabajador. Pero no hay tampoco verdadero retrato del trabajador que no se sustraiga enseguida, que no se involucre, por el poder mismo conferido a la imagen identificadora, en esa espiral que va de la insignificancia de los jeroglíficos del niño a los sueños adultos de otra vida. Cuestión de identidad, cuestión de imagen, relación de lo Mismo y de lo Otro donde se juega y se disimula la cuestión de la conservación o transgresión de la barrera que separa a los que piensan de los que trabajan con sus manos.

Querríamos aquí producir este efecto: el movimiento de una imagen, la del trabajador-soldado; dibujar en principio esos croquis parisinos, esas acuarelas campestres, esas carbonillas orientales y esos cuadros de historia que cubre el retrato del hombre con delantal de

cuero; hechos diversos arrancados al día a día de la dominación, de la miseria y del crimen; árboles o pájaros vislumbrados en el pequeño cuadrado de cielo que recorta la alta ventana del taller; vastos horizontes abarcados poniendo pisos, pintando paredes o moldeando las cornisas de alguna rica residencia; floraciones, colgaduras y muros de la *goguette*, jóvenes muchachas en flor y pámpanos cargados de frutos de sus romances; recuerdos de los tiempos en que el "Hombre-Pueblo" paseaba al proletariado triunfante por "todas las capitales del mundo civilizado";[10] cabalgatas de la Argelia conquistada, arenas del desierto soñado, praderas de la América prometida; armonías en la noche de junio de los coros sansimonianos sobre el césped de Ménilmontant... Querríamos medir la distancia entre esas imágenes encubiertas o esos sueños aplastados y la adhesión a los emblemas del yunque, del arado y de la espada; comprender la lógica de los trayectos de identificación conforme a los cuales esas escenas pueden encubrirse, borrarse, recomponerse hasta la imagen hagiográfica y siempre amenazada del hombre con delantal de cuero.

Entonces no se trata exactamente de escarbar las imágenes según los usos corrientes: la vieja pompa política que desenmascara la realidad dolorosa bajo la apariencia favorecedora; la modestia del historiador y del joven político que, bajo el barniz de las pinturas heroicas, invita a ver circular la sangre de una vida más salvaje y más tranquila a la vez; no escarbar las imágenes para que la verdad aparezca sino moverlas para que otras figuras se compongan y descompongan con ellas. No es que se tenga la afectación de quienes denuncian la tiranía de la verdad; es más bien que a fuerza de raspar, limpiar, desbarnizar para encontrar la figura original, asombra volver a encontrar siempre el dibujo del ilustre Charlet. Es cierto que, desde entonces, los personajes han cambiado y, en la rotación acelerada de los libros de imágenes, hemos visto más de una vez a los elegidos tomar el rol de los condenados y a los diablos la aureola de los santos. Así vimos desfilar las imágenes de la grandeza y de la decadencia del mito obrero: nostálgicos artesanos orgullosos de su bella labor y defensores de una cultura de la mano y

10. *Napoleón ou l'Homme-Peuple*, volante sansimoniano, París, 1832.

del cerebro, obreros contra la gran industria que esclaviza y libera; militantes formados en la escuela de la fábrica, conscientes de los derechos y deberes de los trabajadores; salvajes rompemáquinas o desertores del orden industrial, pulidos luego por las disciplinas nuevas hasta devenir figuras de cera donde se inscriben como hábitos de naturaleza los pensamientos laboriosos, higiénicos y familiares de sus amos; obreros "sublimes" haciendo de su habilidad misma el instrumento de su resistencia a la disciplina fabril; trabajadores ordinarios avocados al día a día de sus trabajos, de sus conflictos y de sus existencias domésticas...

Ese camino de las metamorfosis, es verdad, tiene algunas razones para hacerse reconocer como el camino del progreso. Pasaje de los grandes frescos de la miseria y de la lucha obrera a la austeridad fecunda de la regla del historiador: no palabras, sino prácticas; no heroísmo, sino cotidianidad; no impresiones, sino cifras; no imágenes, sino lo verdadero. El método parece recomendar un amor convincente a la ciencia y al pueblo. ¿Y no es lo que motiva en principio el presente trabajo: comprender en los gestos del oficio, los cuchicheos del taller, los desplazamientos del trabajo, las configuraciones y los reglamentos de la fábrica los juegos de sujeción y de resistencia, definiendo a la vez la materialidad de la relación de clases y la idealidad de una cultura de lucha? Ese deseo se justificaba aparentemente en buscar, más allá de las interpretaciones de los intelectuales y las imposturas de los políticos, la autonomía de una palabra y de una práctica obreras. Por eso no asombraba en principio que esta búsqueda de la verdad sorda tuviera que atravesar tanto palabrerío; que esta búsqueda de la verdad viera su camino atestado de simulacros: tantas profesiones de fe imitadas de los políticos, tantos versos al estilo de los grandes poetas, tantas declamaciones morales alineadas en las normas burguesas, tantas representaciones simuladas que desenmascarar. Pero a fuerza de raspar el barniz de esos salvajes demasiado civilizados y de esos proletarios demasiado burgueses, llega el momento en que nos preguntamos: ¿es posible que la búsqueda de la verdadera palabra obligue a callar a tanta gente? ¿Qué significa esta fuga hacia adelante que tiende a descalificar la verborrea de toda

palabra proferida en beneficio de la elocuencia muda de lo que no se entiende? ¿No se opera un giro en esta fascinación por la verdad muda del cuerpo popular, en esas evocaciones de otra cultura que los obreros –las masas, el pueblo, la plebe...– practicarían con bastante felicidad para dejar a los otros los desgarramientos de la conciencia y los espejismos de la representación? ¿Y la modestia historiadora no participaría de los beneficios del curioso intercambio operado desde que la existencia obrera fue puesta como la viva refutación de lo ultramundano y desde que el camino de descenso a los infiernos fue puesto como la vía real para corregir los problemas de visión adquiridos por mirar demasiado el cielo de las ideas? ¿Desde que a esa clase a la que la República filosófica juzgaba demasiado innoble como para elevar los ojos hacia el cielo, se le confirió la suprema nobleza de la verdad encarnada? Está aquí, dicen igualmente la ciencia marxista y su denuncia, tanto la puerta del infierno como la verdadera ciencia, donde deben abolirse todo ensueño de ideólogo y toda vanidad de maestro pensador: en el antro del Capital donde el trabajo de la teoría debe igualarse al sufrimiento, ese sufrimiento que inscribe en los cuerpos proletarios las marcas de esa verdad disimulada por la religión cotidiana de los intercambios de mercancías y de palabras; en el infierno de los condenados donde la honestidad del pensamiento desengañado debe reconocer, sobre las magulladuras de la carne popular y los tatuajes de la revuelta, la verdad plebeya que denuncia la ciencia de los amos. En esa fascinación moderna por la verdad del cuerpo popular, en la guerra declarada desde hace mucho tiempo a aquellos –"intelectuales desclasados", "ideólogos pequeño-burgueses", "Maestros"– que pervierten la verdad nativa de sus certezas raciocinantes, en esas lágrimas de compasión, esos dedos acusadores e incluso esos arrepentimientos por haber participado en la obra de perversión, ¿no habría ahí una manera de dar al pensador su dignidad por medio de su culpabilización?

Pues la moderna "subversión" de lo verdadero efectivamente es sobre todo un desdoblamiento. No ha suprimido el viejo discurso de la ciencia que excluye al artesano encerrado en el círculo de las

necesidades y de los trabajos materiales, solamente lo ha duplicado en un discurso de la verdad, encarnando esa verdad en el mismo sujeto que no puede ni conocerla ni conocerse pero no sabría por eso mismo cesar de manifestarla en sus gestos y en sus palabras. De ese modo el dominio se asegura un recambio: ora afirma la incapacidad del trabajador de conocer y transformar su condición sin el auxilio de su ciencia; ora tiene deferencia por la verdad sufriente del cuerpo popular y vergüenza de la falsa ciencia que la altera, para mejor reservarse, a precio de pedir perdón, la parte de la apariencia que hace de doble de la ciencia como la ignorancia lo hace de la verdad. Para nosotros, se decía ayer, el "relámpago del pensamiento" que fecundará la "ingenua tierra popular"; para ellos, se dirá mañana, la piedra de toque de la verdad sensible, la mirada de los ojos desengañados, el grito desnudo de la cólera, la ruda disciplina que cambiará el mundo, la verdadera cultura, el sentido de la fiesta o la sonrisa de la broma plebeya; para nosotros, desgraciadamente, los desgarramientos de la conciencia pequeño-burguesa, las sofisticaciones del pensamiento vacío y la complicidad con la ciencia de los amos. Basta que la división deje a cada uno en su lugar y, de hecho, es una forma de asegurarla. Existe la antigua y autoritaria franqueza que dice, en su versión conservadora, que si los zapateros participan en el establecimiento de la leyes, no habrá en la ciudad más que malas leyes y no habrá más calzados, y, en su versión revolucionaria, que si quieren hacer ellos mismos la filosofía de la emancipación obrera, reproducen el pensamiento establecido que es el mismo que está hecho para enceguecerlos y para impedirles el camino de su liberación. Y está la adulación moderna que, también de dos modos, asegura que este lugar de los trabajadores es el lugar real, que los gestos, los murmullos o las luchas del taller, los gritos y las fiestas del pueblo hacen acto de cultura y testimonio de verdad mucho más que la ciencia vana de los ideólogos.

Dos formas de repetir la misma orden a la sospechosa población de esos tránsfugas atraídos por las apariencias del saber y las imitaciones de las poesías: artesanos seducidos según Platón por los beneficios superiores de la filosofía, obreros poetas que, en esos años 1840, envían a

los poetas pudientes los frutos de sus vigilias. Regalos embarazosos, si se consideran los giros de las respuestas de los beneficiarios; así Víctor Hugo, animando a su manera los comienzos poéticos del niño de los jeroglíficos, se vuelve obrero sastre: "Hay en vuestros bellos versos más que bellos versos; hay un alma fuerte, un corazón elevado, un espíritu noble y robusto. En vuestro libro, hay un porvenir. Continúa; sé siempre lo que eres, poeta y obrero, es decir pensador y trabajador".[11] Un gran poeta no regatea; y no están de más, en efecto, esos bellos versos que son más que bellos versos y ese porvenir generosamente concedido a la "robusta" poesía obrera para acreditar el honesto consejo de permanecer en su lugar fingiendo creer que ese lugar puede desdoblarse. Desgraciadamente la experiencia enseña suficientemente a los que no leyeron *La República* que, justamente, no es posible ser al mismo tiempo poeta y obrero, pensador y trabajador:

> Víctor Hugo sabe perfectamente que quien cumple como obrero con su trabajo, que es ya el trabajo de dos, pues la mitad del mundo vive en la ociosidad, no puede cumplir su apostolado como poeta.[12]

Pero la inconsecuencia del gran poeta podría bien tener su lógica.

> Jesucristo decía a los pescadores: dejad vuestras redes y os haré pescadores de hombres; a ustedes les digo: no dejéis vuestras redes, continúen pescando peces para servir en nuestra mesa; pues somos los apóstoles de la gula y nuestro reino es una marmita. Y nuestro único grito sobre la tierra es: ¿qué comeremos?, ¿qué beberemos?, ¿con qué nos vestiremos?[13]

Sin duda la causticidad del sastre exagera el materialismo del escritor. Éste se preocupa menos de la abundancia de su mesa que de la rareza de sus versos. Miembro de una corporación que tiene una antigua

11. Constant Hilbey, *Vénalité des journaux*, París, 1845, p. 33.
12. C. Hilbey, *Réponse à tous mes critiques*, París, 1846, p. 44.
13. C. Hilbey, *Vénalité des journaux*, op. cit., p. 38.

cuenta pendiente tanto con los filósofos como con los artistas, el zapatero Savinien Lapointe es más sensible al deslizamiento del discurso de los órdenes. Su respuesta al poeta *pair de France*,[14] que hace alarde sin embargo del título de "obrero del pensamiento", indica mejor con qué idas y vueltas, con qué intercambios de cortesía se paga el mantenimiento de la jerarquía de los pensadores y de los obreros. No se trata solamente, para asegurar el vestuario de los pensadores, de impedir al zapatero que juzgue la obra del pintor más allá del calzado; es necesario también, para conservar su lugar y mantener al zapatero en el suyo, efectuar una visita de precaución, a riesgo de renunciar un poco a su confort habitual: "Ciertas personas descienden en zuecos hacia los talleres, por el miedo que tienen de ver al pueblo subir a sus casas, incluso en escarpines".[15] Seguramente el disfraz está un poco gastado para remozar la vieja representación del alma y del cuerpo. Para actuar de una forma más convincente la fábula que asigna a cada uno su lugar, habrá que redistribuir, con los caracteres de los personajes, las escenas del orden y de la subversión. Será entonces posible unirla de buena fe con la honesta preocupación de preservar de nuestras incertidumbres y de nuestras pasiones a la autonomía de la lucha obrera, de la cultura popular o de la sabiduría plebeya. Más sutil y menos angustiado, nuestro deseo de que cada uno permanezca en su lugar se expresará más discretamente: en la insistencia de encontrar –según el caso– los gestos de los trabajadores tanto más cultivados que sus discursos, su disciplina más revolucionaria que sus arrebatos, sus risas más rebeldes que sus reivindicaciones, sus fiestas más subversivas que sus motines, su palabra, en fin, tanto más elocuente en cuanto que es más muda y su subversión tanto más radical en cuanto que forma pliegues imperceptibles en la superficie del orden cotidiano. A ese costo los dioses están en la cocina, los obreros son nuestros señores y la verdad habita el espíritu de las personas simples: "El ejército, es el pueblo".

Al ver aparecer esas señales sobre el camino que prometía conducir a la verdad oculta del taller, el deseo dio media vuelta, regresó

14. Miembro de la Asamblea Legislativa en las Constituciones de 1814 y 1830. [*N. de los T.*]
15. Savinien Lapointe, "Lettre à M. Victor Hugo, pair de France", *L'union*, mayo-junio de 1846.

en compañía de aquellos que se habían cruzado en principio: los que caminaban en sentido inverso, desertando de lo que se denomina su cultura y su verdad para ir hacia nuestras sombras; obreros soñadores, charlatanes, versificadores, diletantes, estafadores cuyas libretas ocultan el intercambio en espejo de la realidad concedida y de la apariencia guardada, cuya voz de falsete forma disonancia con el dúo de la verdad muda y de la ilusión contrita: proletarios pervertidos cuyo discurso está hecho de palabras de prestado, y sabemos que esa gente, tan admirables por su exactitud al contar lo que se les debe y sus deudas, no dan cuenta de las palabras que han tomado prestadas, sino extrañamente caracterizadas y pronunciadas con una voz graciosa, como la de ese obrero grabador sansimoniano, "jovencito conversador, conversador; pretensión de abnegación, pero más sabio aun que todo eso. Tiene una delicadeza inaudita para la pronunciación, lo que causa bastante fastidio...".[16] Este jovencito demasiado delicado para llevar el delantal del ilustre Charlet morirá pronto, pero no con él la dura raza de intelectuales de contrabando, semejantes a ese sastre alemán, molesto neófito formado por un misionero sansimoniano analfabeto: "Razonador nebuloso que se pierde en un cúmulo de hipótesis sazonadas con antiguas citas filosóficas. Ahí tenéis encima uno que es fastidioso [...] Yo lo quiero de todas formas, pero sobre todo cuando escucha, lo que no sucede con frecuencia".[17] Seguramente se los escucha con más gusto cuando se callan. El pastor proletario Vinçard, quien se deja llevar por esos trazos de humor contra dos ovejas del rebaño sansimoniano, lo enseñará a sus expensas cuando escriba su *Historia del trabajo y de los trabajadores en Francia*. Será su turno de entender que los obreros contribuyen mucho mejor a la riqueza cultural de la humanidad con sus trabajos diurnos que con el fruto de sus vigilias y que tienen todo por ganar si abandonan sus "elucubraciones" –palabra con la que los pensadores y los escritores de oficio descalifican habitualmente la obra de quienes escriben en el poco tiempo que separa la coacción del trabajo de la coacción

16. Vinçard a Enfantin, Archivo Enfantin, Biblioteca del Arsenal, Ms. 7627, 22 de abril de 1837.
17. Ibidem.

del sueño. Pero su solicitud busca vanamente prevenirlos de quienes querrían arrancarlos de la quietud bien ganada de sus noches. Porque si ellos hablan, es para decir esto: que no tienen noches propias, pues la noche pertenece a los que ordenan los trabajos del día; si hablan, es para ganar las noches de sus deseos, no las suyas –la que ese carpintero ve avanzar "embrutecedora de sueño"–.[18] En vano, entonces, el honesto crítico de la *Revue des Deux Mondes* viendo "hacia el fin del día, al obrero de brazos vigorosos, de anchas espaldas, la marcha un poco pesada por la fatiga, recobrar el albergue donde debe encontrar la comida de la noche y el sueño" alaba la "equidad distributiva de la Providencia que ha querido que con la tarea de la jornada finalicen para él todas las inquietudes y todas las penas".[19] En vano otros les enseñarían que su verdadera cultura está en el taller, en la calle, o en el cabaret. Los dioses están quizás en la cocina, pero no quieren ir allí más que esta costurera deseosa de ejercer su talento entre las bellas damas sansimonianas: "La Señora Guindorff –dice su directora en sansimonismo, la señorita Eugénie Niboyet– quisiera consagrar un día a la semana para los trabajos a la aguja que se hacen en la calle Monsigny. Creo que no sería necesario que Mme. Guindorff comiera en la cocina".[20] Ignoramos dónde Mme. Guindorff tomó finalmente su alimento. Pero sabemos cómo su hija Reine –¿es apropiado para un mecánico republicano llamar Reina a su hija destinada al oficio de costurera?– iba a morir por esa vanidad, víctima de su culpable amor por un hombre de letras, que supo aprovechar esa lección, al menos, porque lo llevó a unirse al combate del abad Ledreuille contra los "doctores del día", que pervierten las verdaderas alegrías y los simples dolores de la existencia laboriosa.[21]

Es ciertamente una loca vanidad querer cambiar las verdaderas fatigas del proletariado por las ilusorias languideces de los burgueses. ¿Pero si la más penosa de esas fatigas fuera justamente que ellas no dejan tiempo para esas languideces, si el dolor más verdadero

18. Gauny a Ponty, 23 de enero de 1838, Archivo Gauny, Biblioteca Municipal de Saint-Denis, Ms. 168.
19. Lerminier, "De la littérature des ouvriers", *Revue des Deux Mondes*, 15 de diciembre de 1841.
20. Informe del 1 de octubre de 1831, Archivo Enfantin, Ms. 7815.
21 Raymond Brucker, *Les docteurs du jour devant la famille*, París, 1844.

consistiera en no poder gozar de los falsos? A la puerta del infierno, la división de lo verdadero y de lo falso, el cálculo de los placeres y de las penas es tal vez un poco más sutil de lo que se imputa en general a las almas simples:

> Hay infortunios tan nobles y tan ensalzados que resplandecen en el cielo de la imaginación como astros apocalípticos cuyas estelas hacen olvidar nuestros llanos dolores, que, perdidos en los barrancos del mundo, no parezcan más que puntos falaces. Child-Harold, Obermann, René, confiésennos francamente el perfume de vuestras angustias. Respondan. ¿No estáis orgullosos de vuestras bellas melancolías? Pues sabemos que ellas aureolaron vuestras almas por el genio de vuestras lamentaciones y la amplitud de sus radiaciones; vuestras penas llevaban una misteriosa recompensa que corroboraba aun más la vanidad de los lamentos. ¡Sublimes desdichas! Vosotros no habéis en absoluto conocido el dolor de los dolores, el dolor vulgar, el del león atrapado, el del plebeyo presa de las horribles sesiones del taller, este recurso penitenciario que corroe el espíritu por el tedio y por la locura de su largo trabajo. ¡Ah! ¡viejo Dante, de ningún modo has viajado al infierno real, al infierno sin poesía, adiós!...[22]

¿Adiós del proletariado consciente de los verdaderos sufrimientos de la jornada de trabajo a los poetas que conocen el infierno sólo por la imaginación y a los hijos de buena familia que sólo lo sufren en sus cabezas? "Ahora bien, agrega el carpintero Gauny, nuestra pena es suprema pues es razonada".[23] El supremo dolor proletario es conocer en verdad la desgracia de René a quien sus parientes abandonaron sin protección, de Obermann quien no pudo resolverse a tomar un oficio, de Child-Harold cuyas pasiones son demasiado vastas para el lugar del mundo que se le asignó. El infierno proletario no es el sufrimiento de lo verdadero que deja toda la vanidad en su puerta. Es la

22. Gauny, "Opinions", *La ruche populaire*, abril de 1841.
23. Gauny, "Opinions", *La ruche populaire*, abril de 1841.

vanidad más radical respecto a la cual el otro no es más que la sombra. Los que no conocen del infierno sino su sombra son, en efecto, quienes viven de la verdadera vida a costa de la cual los días del taller no son más que un sueño. Ese carpintero que despide al viejo Dante es el mismo que un amigo albañil presionaba antes para que despida al viejo mundo para venir a compartir con él la verdadera vida de la comunidad sansimoniana:

> Pronto tú abandonarás este mundo donde ya no digo lo que dices aún con Víctor Hugo: “Mis días se van de sueño en sueño”.
>
> Quién mejor que nosotros para sentir todo lo que hay de doloroso en la expresión de ese verso, nosotros que tantas veces procuramos mostrarnos a la luz sin poder conseguirlo; nosotros que conocemos todos los placeres que Dios ha extendido sobre la tierra y que sin embargo jamás hemos disfrutado más que en nuestra imaginación, nosotros que tenemos el sentimiento de nuestra dignidad y la hemos visto siempre despreciada, nosotros en fin que hemos esperado y desesperado veinte veces...[24]

La falsedad del poeta no consiste en ignorar los dolores del proletario sino en decirlos sin conocerlos. Nada en común, no obstante, con los desgarros dialécticos del pensamiento y del ser, de la certeza y de la verdad, llamadas a reconciliarse en el pensamiento instruido de los sufrimientos plebeyos o la acción proletaria munida con las armas de la teoría. Si el proletario solo experimenta la verdad de lo que dice el poeta, no conoce en esta verdad más que su propia nada. Nadie detenta en su saber o en su existencia la verdad cuya apariencia produce el otro ni detenta el conocimiento de lo que el otro sufre. Lejos del hombre con delantal de cuero, el proletario no puede, en la imagen del poeta, reconocerse ninguna identidad. En este intercambio de vanidades sin embargo, que se dice al estilo de Epiménides, por la huida del sujeto que podría atestiguar la verdad sobre la falsedad, ningún escepticismo se funda, sino un cierto saber: saber vacío, si se quiere, y

24. Bergier a Gauny, mayo de 1832, Archivo Gauny, Ms. 166.

que no promete ningún dominio; algo que se parece a la transgresión hecha al probar de los frutos del árbol del conocimiento, una mordedura de la que no se sanará más, un estremecimiento donde la realidad sensible parece vacilar, como en la fiebre que se apoderó, en el curso de sus diálogos metafísicos de un domingo de mayo en el campo, del carpintero Gauny y sus amigos: "La tierra se hundía o nosotros subíamos en la ola, pues vimos desplegarse creaciones que no son en absoluto de aquí...".[25] ¿Qué relación hay entre las extravagancias dominicales de esos "artesanos" y "pequeño-burgueses" y las realidades sólidas de la explotación y de la lucha de clases? Como en cada vértigo, como para todo domingo: todas y ninguna. El lunes recomenzarán la monotonía del trabajo o los vagabundeos del desempleo. Y el mundo no ha cambiado cuando esta joven costurera sale de esta predicación sansimoniana donde había ido a "buscar un motivo de broma" y de la cual había partido "penetrada de admiración y de asombro por la grandeza de las ideas y el desinterés de los apóstoles".[26] Nada ha cambiado pero nada será ya como antes, y, cincuenta años más tarde, cuando tantos apóstoles hayan olvidado o renegado, la costurera y el carpintero llevarán aún con orgullo las marcas de la mordida; pues es en esos momentos cuando el mundo real vacila en la apariencia, más que en la lenta acumulación de experiencias cotidianas, cuando se forma la posibilidad de un juicio sobre ese mundo. Por eso los otros mundos, sospechados de adormecer los sufrimientos de los proletarios, pueden ser los que agudicen más la conciencia. Por eso los problemas metafísicos que se dicen buenos para los obispos que encuentran su cena completamente servida, son mucho más esenciales para quienes parten a la mañana en busca del trabajo del que depende la cena. ¿Quiénes mejor que los que alquilan su cuerpo día a día podrían dar sentido a las disertaciones sobre la distinción del cuerpo y del alma, del tiempo y de la eternidad, sobre el origen del hombre y su destino? "¿Es posible ocuparse de lo que sea sin remontarse a las causas primeras?", pregunta *L'Atelier*.[27] Del mismo modo

25. Gauny a Bergier, 14 de mayo de 1832, *ibid.*
26. Dèsire Verte á Enfantin, 11 sept. 1831, Archivo Enfantin, Ms. 7608.
27. "La revue sinthétique contre L'Atelier", *L'Atelier*, junio de 1843, p. 88.

que las fingidas pasiones de la poesía, los mundos abstractos de la metafísica son al mismo tiempo el supremo lujo y la suprema necesidad para los proletarios y, a pesar de la despedida propinada al viejo Dante, el carpintero Gauny explica, entre sus amigos a un trapero, la necesidad que tenemos, para luchar aquí en la tierra, de otro mundo, que sea la quimera de los creyentes o de los poetas:

> Lánzate a lecturas terribles, eso despertará pasiones en tu desdichada existencia; y el proletario tiene necesidad de ellas para dirigirse contra lo que se apresta a devorarlo. Así desde *l'Imitation* hasta *Lélia*, busca el enigma de esa misteriosa y formidable pena que trabaja dentro de los sublimes creadores.[28]

Hay que invertir la relación inicial: para definir el sentido de su propia existencia y de su propia lucha, el proletario tiene necesidad del secreto de los otros, de ningún modo del "secreto de la mercancía": ¿qué hay allí que no sea claro como el día? Ahora bien, no es del día de lo que se trata sino de la noche; no de la propiedad de los otros, sino de su "pena", este dolor inventado que contiene todos los dolores reales. Para que el proletario se dirija contra "lo que se apresta a devorarlo", no es el conocimiento de la explotación lo que le falta, es un conocimiento de sí que le revele que es un ser que está destinado a algo distinto que la explotación: revelación de sí que pasa por el rodeo del secreto de los otros, intelectuales y burgueses, con los cuales, dirán más tarde –y repetiremos más adelante–, no quieren tener nada que ver, y menos aún con la distinción entre buenos y malos. ¿Cómo no impresionarse, no obstante, de la gratitud con la cual es recibida la propuesta de amor de los predicadores sansimonianos, del interés mostrado por los planes de todos aquellos que aseguran haber encontrado el remedio a los males de la sociedad en general y de la clase pobre en particular, del amor consagrado a los grandes poetas y a los novelistas del pueblo? El mundo de los burgueses, como el de los proletarios se divide en dos: están los que viven una existencia

28. Gauny a Ponty, 12 de mayo de 1842, Archivo Gauny, Ms. 168.

vegetativa, esos ricos que una imagen insistente representa indolentemente recostados sobre un sofá o sobre un edredón, con menos cólera quizá contra el ocio que menosprecio hacia el ser animal, reaccionando solamente ante el tufillo de sus intereses, incapaz de sentir las pasiones de quien ama, arriesga, se sacrifica. Pero están los otros, los que abandonan el culto doméstico de Baal para partir en busca de lo desconocido: inventores, poetas, amantes del pueblo y de la República, organizadores de las ciudades del porvenir y apóstoles de las religiones nuevas. De todos esos el proletario tiene necesidad, no para adquirir el saber de su condición, sino para mantener las pasiones, los deseos de otro mundo que la constricción del trabajo aplana continuamente al nivel del mero instinto de subsistencia que hace del proletario, agobiado de trabajo y de sueño, el servidor cómplice del rico hinchado de egoísmo y de ociosidad.

Entre el herrero y su imagen, entre la imagen del herrero que lo llama a su lugar y la que lo invita a la revuelta, una ligera separación, un momento singular: el de los encuentros inéditos, el de las conversaciones fugitivas entre los obreros marginales que desean aprender el secreto de las pasiones nobles y los intelectuales marginales que desean atender los dolores proletarios. Encuentros difíciles para la imagen que el sombrío carpintero, insurrecto contra la tortura cotidiana del trabajo, da a ese rubio predicador que se llama Moisés y sueña con nuevos trabajos en Egipto: "El tiempo no me pertenece; por lo que no podré ir a tu casa, pero si estuvieras en la plaza de la Bourse entre las dos y las dos y media de la tarde, nos veríamos como las sombras miserables de los bordes del infierno".[29] Encuentro difícil que no es el del pobre con el rico –el "burgués" Rétouret hasta debió pedirle prestado al proletario Gauny algo con qué esperar eventuales trabajos de escritura– sino de dos mundos donde no rige el mismo tiempo. La relación –es verdad– se invertirá pronto: el frágil *peregrino de la eternidad* se irá a morir bajo el sol argelino, dejando al sombrío obrero medio siglo para sacar provecho de la palabra nueva: la que, proclamando el orden nuevo de la "clasificación según las capacidades" y

29. Gauny à Retouret, 12 oct. 1833, Archivo Gauny, Ms. 165.

de la "retribución según las obras", pero poniendo al amor como su principio, revive las apariencias y las contradicciones del viejo mito de *La República*, afirmando que es el oro, la plata o el hierro mezclado en sus almas lo que destina a los filósofos-reyes, los guerreros y los artesanos a sus lugares.[30] Lo importante además no es el contenido de las doctrinas que enseñan la jerarquía nueva de la ciudad industrial sino el desorden inicial de la representación que marca su enunciado: encuentro de los bordes del infierno, mezcla de los metales viles y preciosos, alianza –aleación– imaginaria del oro y del hierro contra las dominaciones y las servidumbres del reino de la plata, fuga instaurada por el obrero en el corazón del reconocimiento de su imagen.

¿Vale realmente la pena demorarse en esos encuentros? ¿No han denunciado unos desde hace mucho tiempo las ilusiones de quien pretende mantenerse entre dos mundos, y remitido las imágenes engañosas a las realidades ineludibles de la lucha de clases donde toda mirada se desengaña? ¿No han tomado otros el relevo para señalar el juego de titiritero (filántropo, Estado o *maître-penseur*) que transforma en sueño seductor los rigores del nuevo orden disciplinario? Ese pobre carpintero, dirá uno, va a dejarse atrapar por el discurso del amor que quiere hacerle olvidar la lucha; vea, dirá el otro, con cuáles espejismos se paga su entrada en el universo disciplinario de los pioneros del orden industrial moderno. Pero, ¿de dónde sacan ellos que no se puede a la vez amar a los burgueses y combatirlos, abandonarse al amor sansimoniano del Padre, del Oriente, o de la Mujer y librarse del imperio sansimoniano del riel? "Yo amaba, dirá uno de los fieles, los hombres que dirigían esta obra, estaba maravillado de sus enseñanzas y de sus prédicas, pero me inquietaba poco el resultado de sus esfuerzos y de lo que podían alcanzar de ascenso o de magnitud en el Estado gubernamental".[31] ¿Con cuál presunción sostienen que el mundo de la representación se divide entre manipuladores y manipulados y que el proletario es víctima de lo que cree? ¿Qué es lo que hace de la "ilusión" ese extraño dominio, eximido por su definición misma

30. Platón, *La República*, III, 415.
31. Vinçard, *Mémoires épisodiques d'un vieux chansonnier saint-simonien*, París, 1879, pp. 57-58.

que nos lleva a decir sobre ella algo que ni siquiera es verdadero sino apenas verosímil? ¿Por cierto, no es que todo discurso sobre la ilusión –al precio mismo de las redistribuciones del saber y de la verdad– tiene por función reprimir la cuestión previa, la que se expresaba en el mito "imposible de hacer creer" de las tres almas y de los tres metales? Cuestión de la frontera injustificable e ineludible que separa a quienes dios destina al pensamiento de aquellos a los que destina a la zapatería; no se trata de la división que delimita la razón separándola de su otro, su margen o su impensado: sino de la frontera interior que da su dignidad a ese pensamiento que hace del tejedor al mismo tiempo su modelo y su excluido. Quizá haya entonces una apuesta en trazar esta distancia entre las viejas divisiones del conocimiento y las nuevas divisiones que sitúan pensamientos, discursos e imágenes en los registros dobles de la lucha de clases, de la ciencia y de la ideología, del poder y de la resistencia, del dominio y de la disidencia; en dejar exhibir esta escena donde tejedores y zapateros, carpinteros o herreros se interrogan a la vez sobre su identidad y sobre su derecho a la palabra, aparejadas por la lógica misma de la disyunción, que sólo permite reconocer algo en detrimento de otro, en esta aventura donde ellos buscan apropiarse de la noche de los que pueden velar, el lenguaje de los que no tienen que demandar, la imagen de los que no necesitan adular. En el camino, supuestamente directo, de la explotación a la palabra de clase y de la identidad obrera a la expresión colectiva, hay que pasar por ese desvío, esa escena mixta donde, con la complicidad de los intelectuales lanzados a su encuentro y deseosos a veces de apropiarse de su rol, los proletarios tratan las palabras y las teorías de arriba, vuelven a hacer, y a la vez desplazan, el viejo mito que definía quién tiene derecho a hablar por los otros. A través de algunas pasiones singulares, algunos encuentros fortuitos, algunas discusiones sobre el sexo de Dios y el origen del mundo, tal vez veamos dibujarse la imagen e impostarse la voz de la gran colectividad de los trabajadores.

Capítulo 2
La puerta del Paraíso

Uno se divide en dos. Pero ¿cómo entender la división del día y de la noche, esa escisión que afecta la imagen robusta del trabajador? ¿A la manera del cronista del *Globe* saint-simoniano quien, una tarde de octubre, vino a mezclarse con la masa de hombres y mujeres del pueblo, obreros y aprendices que se amontonan en la sala de los Funámbulos? Si la pantomima de Deburau es privilegiada por él, es porque es justamente el espectáculo que el pueblo se da a sí mismo.

> Este hombre, es su actor, es su Sosía: es el pueblo en escena y es lo verdadero. Más allá, pues, del insignificante bagaje de figurantes encargados de vestirse de pueblo y de agruparse detrás de los héroes del teatro [...] Hay en las farsas de este hombre un no sé qué amargo y triste: la risa que provoca, esa risa que parte tan franca de su pecho hace daño cuando al fin, luego de habernos divertido tan bien de todas las formas, luego de haberse mostrado tan divertido, tan original, lo vemos, pobre Deburau o sobre todo ¡pobre pueblo! recaer con todo su peso en el estado de sumisión, de subordinación y de servidumbre en que lo encontramos al comienzo de la pieza y del cual se escapó sólo un instante para regocijarnos tanto. ¡Adiós Pierrot!

> ¡Adiós Gilles! ¡Adiós Deburau! ¡Adiós pueblo, hasta mañana! Mañana tú nos volverás a dar, siempre pobre y burlón, siempre torpe, inútil, ignorante, un motivo de risa para el ocio que tú alimentas! ¡He ahí tu vida, tu drama constante![1]

El cronista sansimoniano ha entendido bien la lección de su líder Enfantin: en el teatro, templo nuevo de las aspiraciones populares, se puede ver al pueblo obrero vivir su verdadera vida. En la relación del pueblo con la escena y en las metamorfosis de su Sosía, fue a buscar el secreto de la duplicidad popular. Pero la elección del espectáculo y la interpretación dada de la verdad –muda una vez más– de la pantomima popular lleva la revelación del teatro nuevo a una metáfora un poco menos nueva. En la escena de los Funámbulos el periodista del *Globe* vio representarse en comedia el drama de las jornadas de entusiasmo y los amargos días posteriores de julio de 1830. En los impulsos y caídas de Deburau vio la ilustración del tema principal de la propaganda sansimoniana: el pueblo de París se ha batido por nada, o sobre todo por el sueño de algo que debe ahora esforzarse por poseer realmente. Luego de sus tres días de gloria, el pueblo recayó en una miseria aun peor, de la que sólo saldrá el día que querrá aplicar, a partir de la obra de los ejércitos pacíficos del trabajo, los sueños de gloria que encantan sus noches y la energía que él consume en sus jornadas de insurrección sin futuro. La fábula no obstante sobrepasa el mero cálculo de las invenciones destinadas a transformar en fuerza productiva la energía rebelde de las barricadas –esas "rebeliones pacíficas", por ejemplo, en que, el primer domingo de cada mes, sediciosos y guardias nacionales serían solicitados para aportar a los trabajos públicos "el celo y el ardor que ellos habrían puesto para perturbar el orden o para reestablecerlo".[2] La imagen del pueblo aquí presentada proviene de antes y de más lejos que la empresa sansimoniana: imagen doble donde la figura de un pueblo explotado y despreciado, víctima de la torpeza y de la ignorancia atribuidas a su pesadez misma de

1. "Spectacles populaires", *Le Globe*, 28 octubre de 1831.
2. Charles Béranger, "L'Émeute", *Le Travail*, 9 de junio de 1832.

clase productiva y nutricia, se combina con la de un pueblo-infante, transformando en juego frente a los poderosos y en burla respecto de sí, el sueño mismo de su emancipación; pueblo cómplice de la subordinación que permite la posibilidad de inversiones simbólicas y denegaciones imaginarias: evasiones del teatro y de la *goguette*; jornadas de insurrección cuyas victorias efímeras parecen reproducir la función antigua de los carnavales y cencerradas: la de una inversión momentánea de los roles, necesaria para reproducir el equilibrio entre los dominantes y los dominados. A través de las diversas políticas aplicadas para volver eficaz la energía perdida de las revueltas y de las fiestas del pueblo, a través de las imágenes que ellas hacen de la ignorancia y de la inconstancia populares, una determinada invariante se manifiesta: representación de un pueblo proletario cuya conciencia está siempre contaminada por los vestigios del pasado o por los intermediarios sociales del presente: clase obrera "en formación", marcada aún por el ritmo cíclico que manda los trabajos, las fiestas y las "emociones" de la gente del campo; proletariado de las ciudades tomado en el juego simbólico que mantenían con el poder real las "masas urbanas preindustriales"; clase fundamentalmente contaminada por las ilusiones y por las formas de acción irresolutas propias de esos intermediarios –pequeño-burgueses, artesanos y comerciantes– que se insinúan por todos los poros del tejido popular: pueblo obrero al cual hay que dar, pues, la conciencia correspondiente a su positividad social y las formas de acción propias para fundar su emancipación real. Quizás en este punto el malentendido se instaure entre la interpretación de los actores y la crítica de los teóricos-espectadores. El desacuerdo se apoya en principio sobre la manera de comprender la acción y establecer sus resultados. Así sucede con la insurrección "que no ha servido para nada" de Julio. Es cierto que el marasmo de los negocios después de la Revolución ha reducido al desempleo o al subempleo a quienes se acostumbraban a los buenos días, y también que la Revolución arruinó muchos intentos o proyectos de establecimiento. La conciencia que obtienen de ello los interesados no es simplemente, no obstante, la amargura de una victoria que sólo benefició

a los burgueses; se parece más al sentimiento de los sacrificios con que se pagan las promociones sociales efectivas: títulos de nobleza caramente comprados o acometidos que reportarán más tarde el precio de la pena gastada. Este desacuerdo entre el orden de los beneficios económicos y las promociones sociales marca los relatos de los proletarios que vivieron los años negros de la Restauración: "Los años que siguieron a la Restauración fueron tan penosos de atravesar para los trabajadores".[3] Como prueba de este juicio Suzanne Voilquin aporta pocos elementos propios para contradecir la economía, cuyas curvas nos aseguran que esos años penosos fueron en efecto favorables a la industria y a los trabajadores. Y su hermano de sansimonismo, Louis Vinçard, nos informa, por su parte que la marcha floreciente de los negocios había obligado a su padre fabricante a contratar a nuevos obreros. Pero el relato de Suzanne Voilquin nos muestra lo que hizo la miseria de esos años: el tiempo pasado en la servidumbre de quienes no tienen otra cosa que hacer que trabajar, insistiendo en el recuerdo de algunas escenas: la defensa vana de una ciudad traicionada, la humillación de la ocupación, la altivez de los resucitados: fiesta de los otros que bastó para hacer de esos años prósperos para la industria años de humillación para los trabajadores. Tampoco los nuevos contratados por la industria floreciente pudieron encontrar en la seguridad de su condición, ni incluso en la calificación de su tarea, la satisfacción de sus sueños de promoción social. Así ha de ser para ese Jean Marchand, contratado por el padre Vinçard, y que sólo valora "las cosas apropiadas para ejercer y ampliar la inteligencia".[4] La fabricación de los niveles lineales y los espacios científicos e industriales sobre los cuales obra –ese dominio de la invención y de la inteligencia técnica por la cual la burguesía progresista sueña que ve cumplirse la emancipación intelectual y material del proletariado– no parecen formar parte de esas cosas; menos en todo caso que la gramática, cuyos manuales no deja de hojear el recién llegado, y la música que él aprende solo, antes de dedicarse a la versificación y de dar a los chicos

3. Suzanne Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, París, F. Maspéro, 1978, p. 68.
4. Vinçard, *Mémoires épisodiques d'un vieux chansonnier saint-simonien*, op. cit., p. 20.

de la casa *bouts-rimés* a completar. Al final de este camino donde el hijo de Vinçard habrá aprendido a expresarse en verso mejor que en prosa, está la *goguette*, ese lugar donde la aspiración de ser reconocido como artista viene a unirse al "amor de nuestras glorias nacionales y de las libertades públicas". En esta socialización nocturna de las vanidades individuales se prepararon esas tres jornadas a las cuales sucedieron las noches sin pan ni fuego del invierno de 1830-1831: precio a pagar por el reconocimiento de la identidad obrera en la sociedad moderna, pero quizá también consecuencia de la incapacidad de los actores de sostener el resplandor de esta promoción, de responder a la cuestión de esta identidad brutalmente afirmada a todas luces: "¿Por qué, pregunta una heroína de Julio, la imagen brillante de esos breves instantes aparece, dentro del laberinto oscuro donde estamos perdidos, sólo como una visión fugitiva? [...] Es que, semejantes a los condenados de las minas, familiarizados como ellos con las tinieblas, no hemos podido sostener el resplandor de una luz tan viva".[5]

La metáfora aquí nos lleva más allá de las imágenes de la pesadez del pueblo productivo o de la ligereza del pueblo revoltoso. La costurera Julie Fanfernot nos permite percibir en la caída de Julio, sobre todo, algo así como la sanción de una iniciación que falló en la última prueba. Pero la marcha en el laberinto de hoy y la confrontación con la luz de ayer revelan justamente una identidad social más complicada que el matrimonio del pueblo productivo con el pueblo niño. En vano canciones y manifiestos machacan con el estribillo de la clase fundamental, fuente nutricia y bajo fondo sufriente del cuerpo social. En un tiempo en que, filántropos y utopistas, burgueses esclarecidos y obreros autodidactas, educadores tradicionales o revolucionarios dan invariablemente el *Telémaco* como manual a los proletarios que se despiertan a la vida intelectual, ¿cómo podrían éstos ignorar la reforma emprendida en el reino de Salente? ¿Cómo creer que esos sastres, ebanistas, fundidores, cinceladores, pasamaneros, adornistas y demás, que sólo viven del consumo –de lujo– de las clases acomodadas puedan representar la clase nutricia de la sociedad? Y los

5. Julie Fanfernot, *L'Étincelle*, París, 1833.

cruces de los trayectos que van hacia la ciudad obrera o las alzas y las bajas de las situaciones que se adquieren allí permiten pensar que los flujos y los reflujos de los movimientos populares reflejan algo distinto que la versatilidad de las "masas urbanas preindustriales", la influencia muy próxima de la pequeña-burguesía o los desequilibrios de una clase "en formación". Pues, podría ser un carácter permanente de la clase obrera estar siempre en formación, presentar en cada etapa el aspecto de un lugar de tránsito donde el ojo sabio se pierde al querer distinguir al auténtico proletario del artesano retrasado o del terciario descalificado. De este modo, la que nos ocupa es, desde hace ya algunos lustros, un lugar de paso donde los hijos de los campesinos que los ardores revolucionarios arrojaron en el camino de las ciudades se cruzan con las personas bien nacidas que alguna de las recientes desgracias políticas redujeron a la condición proletaria, los obreros que la fiebre de los *assignats*[6] hizo un tiempo hombres de negocios antes de devolverlos a su condición de origen, o los militares que debieron tomar en 1815 el camino olvidado o desconocido de los talleres. El tejedor, hijo de un vendedor de telas arruinado por la vanidad que lo llevó a comprar en vísperas de 1789 un título nobiliario, encuentra allí al hijo de un tonelero-viñador, que la oportunidad de haber podido seguir los estudios y la mala suerte que le hizo perder en un juicio los bienes familiares hicieron obrero tipógrafo, este adolescente peinador de lana –hijo de un patrón quebrado– quien pasó su infancia recolectando para sobrevivir huesos en los mataderos o mercurio en los mingitorios o ese pequeño campesino devenido sastre porque el aprendizaje de tornero estaba por encima de los medios de sus parientes. Ellos vienen así a agregarse a la concentración heteróclita y provisoria de todos los hijos menores que parten a pedir al trabajo incierto de sus manos y a las oportunidades imprevisibles de la industria una subsistencia, una fortuna que no les puede asegurar a todos la industria o la tierra paternal. Sin duda la Revolución abolió los rigores jurídicos del derecho de primogenitura que privó al

6. Moneda creada por el gobierno revolucionario de 1789, respaldada por los bienes de la Iglesia nacionalizados. Sufrió una estrepitosa devaluación que llevó a la bancarrota a una gran masa de la población. [*N. de los T.*]

abuelo del *canut*[7] Sébastien Commissaire o al padre de la bordadora Suzanne Voilquin de la instrucción y de los bienes reservados al único primogénito de esas numerosas familias. Pero, incluso si los hijos menores de familias de veinte niños tienen a su vez una decena, de la cual muere fácilmente la mitad, no tienen sin embargo los medios de pagar a todos el aprendizaje de un *oficio*. Tanto más, insinúan a veces esos hijos, cuanto que sus padres, marcados por el tiempo de los grandes trastornos, bosquejan para su progenitura más castillos en el aire que posiciones de porvenir y se mueven en busca de la fortuna como piedras que no cobijan mucho moho.[8] A fin de cuentas la constricción económica y el extravío de las imaginaciones, la tradición y los caprichos del sentimiento se conjugan para hacer sufrir a los menores de la última generación los azares de una lotería donde se pierde siempre. Así es como el *canut* Commissaire y el sastre Troncin sufrieron, por vías inversas, los efectos idénticos de una situación corriente: la muerte prematura de unos de los padres y las segundas nupcias del otro. Primogénito del segundo matrimonio de su padre, Sébastien Commissaire sufrió con su situación de intruso. Pronto fue puesto a trabajar por un padre tejedor-tintorero-vendedor ambulante cuyo humor bohemio no se desprende de ninguna manera de los principios de autoridad y que no quiere, en absoluto, hacerse reprochar que los hijos del segundo matrimonio comen el pan del trabajo de los hijos mayores. Pero cuando este padre inestable, luego de haberse instalado un tiempo en Lyon, vuelve a partir con uno de sus hijos mayores hacia el camino de los sueños de la fortuna y de los extravíos del corazón, el joven Sébastien se encontrará a los 14 años jefe de familia y establecido en su destino de *canut*.[9] A la inversa, André Troncin, segundo hijo del primer matrimonio de un comerciante de maderas bastante acomodado de Besançon, sufrió la antipatía de su madrastra. Si su hermano mayor, acogido por un tío, recibió una formación que le permite ocupar "un lugar honorable en

7. Obrero de Lyon especializado en el tejido de la seda.
8. Rancière juega con el proverbio francés "pierre qui roule n'amasse pas mousse" ("piedra movediza nunca moho cobija").
9. Sébastien Commissaire, *Mémoires et Souvenirs*, Lyon, 1888.

el comercio de París",[10] el joven encontró un lugar en casa de un sastre –el aprendizaje de los pobres– antes de venir a engrosar en París las filas del oficio que cuenta con más desocupados. La constricción que envía a uno a París o abandona al otro en Lyon puede, es verdad, complicarse por una elección más o menos confesada. El carpintero Agricol Perdiguier podría muy bien suceder a su padre quien ejerce ese oficio en Morières: el mayor –el "letrado"– y el segundo de sus hermanos prefieren, en efecto, entregarse a la explotación de la tierra familiar. Pero él no quiere como ellos trabajar, esperando ser su jefe, bajo la autoridad paternal. Y cuando él haya conquistado París, no aceptará más la oferta de una tía que quiere establecerlo en Avignon. Prefiere como su vecino, el cerrajero Gilland, celebrar de lejos las virtudes de la tierra natal y soñar con las imágenes del comunismo agrario, evangélico y patriarcal, evocando al abuelo que se arrogaba en las viñas de los otros y reconocía en las suyas el derecho para todos de recolectar esos frutos que sólo pertenecen a Dios.[11] De la misma manera el proletario fabulista Lachambeaudie se complace en recordar esos banquetes fraternales en la escuela del pueblo donde ricos y pobres ponían en común el contenido de sus cestas. Sin embargo, ellos han elegido la soledad de la ciudad y los azares de la concurrencia: existencia en el límite de dos mundos, semejante a la habitación que Perdiguier hace visitar a Gilland:

> Agricol Perdiguier residía en el número 104 del Barrio Saint-Antoine en una casucha horrible que ocultaba al exterior una soberbia tienda de pastelería [...] Casi todo lo que circundaba a Agricol Perdiguier era repulsivo y odioso, pero una vez llegado a su interior uno se encontraba como en otro mundo. La habitación estaba mal enladrillada, es cierto; había, como en las casas de campo, groseros tirantes oscuros en el cielo raso, pero esta habitación estaba provista de una alcoba y decorada con un empapelado de fondo claro que le daba un aire de alegría. Ade-

10. J. P Gilland, "Biographie des hommes obscurs, André Troncin", *La Feuille du village*, 28 de noviembre de 1850.
11. Agricol Perdiguier, *Mémoires de un compagnon*, París, 1914, pp. 8-9.

más, tenía dos ventanas y cortinas de muselina a través de las cuales veía agitarse afuera el follaje de esas plantas trepadoras que a los obreros de París les gustan tanto.

El mobiliario estaba compuesto por una cama muy delgada, sillas, una cómoda de nogal, un costurero cuadrado y macizo y una biblioteca de encina, en la que todos los estantes estaban provistos de buenos libros. También había sobre la chimenea un pequeño espejo con marco de caoba, fijado a la pared mediante un clavo dorado y sobre el frente un globo de vidrio donde se abría un ramillete artificial sobre su tejido de seda. A cada lado del espejo estaban colgados almohadones coquetos en terciopelo negro sobre los que reposaban un medallón de familia y un reloj de bolsillo de plata, únicas joyas de los pobres ajuares. Todo estaba limpio, reluciente, ordenado con los cuidados exquisitos que pone una mujer de nivel y de gusto a todo lo que la rodea.[12]

Decoración emblemática donde las plantas trepadoras que se dibujan en la transparencia de las cortinas de muselina y las flores artificiales que se abren desde el vidrio en la canasta de porcelana hacen de reemplazo y despedida del campo natal. Entre los oscuros tirantes del cielo raso y el claro papel del muro, entre el nogal de la cómoda y la caoba del marco, entre la cama delgada o la mesa maciza y los coquetos almohadones o la equipada biblioteca, el espejo de la chimenea refleja una fábula diferente a la del carpintero mal amueblado: algo así, más bien, como las grandezas y las decadencias de este personaje ambiguo, empeñado en transformar, decorándolo con los signos de la civilización burguesa, el marco rústico de su existencia trabajadora. El *nivel* y el *gusto* de Lise Perdiguier, gusto distinguido que no se encuentra, asegura Gilland, más que en las grandes ciudades, testimonian un modo de ser social muy diferente al que imaginan, en términos no obstante tan próximos, los sueños de los filántropos o las poéticas

12. J. P. Gilland, "Biographie des hommes illustres, Agricol Perdiguier", *La Feuille du village*, 3 de abril de 1851.

efusiones del autor del *Peuple*. En la muselina de las cortinas, la seda de los ramilletes o la alegría de los empapelados, éstos querrían ver la obra bienhechora de la gracia femenina creando, a disposición del obrero en su condición y en su hogar, el encanto de un confort a su modesta medida. Allí, los reaccionarios reconocen, tal vez con más lucidez, la temible pretensión que está ligada a la posición inestable de esos antiguos pueblerinos que no sabrían establecerse sino al precio de negarse, de ir hasta el final del camino en que se les deja esperar, de un modo delirante, que la aplicación al trabajo, unida a la audacia de la empresa, conduzca a los obreros a la condición burguesa.

La desdicha de la condición obrera y el peligro que implica para el orden burgués deben menos al desencadenamiento de la miseria que a los movimientos brownianos que no cesan de afectar a las existencias precarias y transitorias. "Ellos debieron estar a gusto, nota Eugénie Niboyet, visitando el hogar del cordonero Voinier, pues su pequeña casa es muy agradable".[13] Pero, el menor azar sumado a la irregularidad del trabajo y a las temporadas muertas que duran, según los oficios, de tres a siete meses, bastan para arruinar esas frágiles posiciones. En este caso, la mujer de Voinier cae enferma. Para cuidarla, él debió dilapidar sus ahorros, luego dejar el trabajo y los elementos de la pequeña casa toman, uno tras otro, el camino del Mont-de-Piété,[14] institución cuyo funcionamiento expresa también la ambigüedad de la miseria obrera. Pues, junto a los que llevan allí para pasar los malos meses las alhajas, la ropa o los mobiliarios de la dote, están los que utilizan este procedimiento para procurarse, al menor costo, los primeros capitales de una empresa. Las vías que conducen a la emancipación pueden así confundirse con los caminos de la simple existencia obrera. Para estos seres entre dos mundos, la emancipación es, en efecto, el término normal que no supone en absoluto pasar del lado de los explotadores. La misma palabra, *emancipación*, sirve tanto para desig-

13. Archivo Enfantin, Ms. 7815.
14. Entidad benéfica que consistía en una especie de "caja de ahorros" donde los pobres podían obtener sumas en dinero empeñando sus pertenencias –fundamentalmente, alhajas y ropas– y así satisfacer sus necesidades. Esta modalidad permitía combatir la usura, ya que los intereses eran bajos, casi nulos. [*N. de los T.*]

nar la promoción individual del obrero que se establece por su cuenta, como la liberación del proletariado oprimido. Esta identidad de las vías individual y colectiva aparece en los proyectos que el mecánico Claude David presenta, infatigablemente, tanto a los capitalistas de la Restauración como a los gobiernos de la Segunda República:

> Yo sentía que Dios no nos había creado para ser los esclavos de nuestros hermanos y hacía todos los esfuerzos para cortar la atadura que asfixiaba a los pobres proletarios [...] A los 23 años me consideraba suficientemente fuerte para efectuar mi liberación, sintiendo que el peso que yo cargaba por mi parte era demasiado pesado; [...] En esa época, inventé un nuevo género de oficio en medio del cual logré fabricar los más bellos tejidos. Había asociado a un colaborador para la parte del montaje de la vestimenta. Era un muchacho que sufría como yo y que deseaba también emanciparse. [...] Nosotros habíamos reconocido que los dolores que compartíamos eran también los de nuestros hermanos, los proletarios, de los cuales formábamos parte; y, por eso, yo había soñado con emancipar a un cierto número con nosotros [...].[15]

Por eso hay pocos entre los más revolucionarios que no hayan soñado, en un momento u otro, con devenir patrones, y más de uno lo ha logrado. El ideal mismo de la asociación obrera no contradice la ciencia burguesa del “Bonhomme Richard”, como lo testimonia la sorprendente empresa montada en el peor momento de 1848 por cuatro obreros hormeros, todos conocidos por sus opiniones “anárquicas”:

> Un día se encuentran los cuatro. Los Talleres nacionales [*Ateliers nationaux*], último refugio contra el hambre, han sido disueltos.
>
> ¿Qué hacer? El monto total de sus capitales reunidos asciende a dos francos [...].

15. Claude David, *Organisation du travail*, París, 1848, pp. 63-64.

> ¿Qué se puede establecer con dos francos?, preguntará el millonario quien, cien veces por día, gasta esta suma.
>
> Lo que se puede hacer:
>
> Comprar un leño.
>
> ¿Luego?
>
> Trabajar este leño, darle determinadas formas, venderlos.
>
> ¿Y ahora?
>
> Comprar dos leños; durante ese tiempo, gastar poco o nada, trabajar.
>
> ¿Y por último?
>
> Crear el más grande comercio de este género, el cual cuenta con 70 asociados y realiza 80.000 francos en operaciones anuales.[16]

Está claro que soñar con el socialismo no hace olvidar en absoluto las virtudes de la empresa. Pero, justamente, esto es lo que hace vanas las exhortaciones paternales que prometen a los buenos obreros de hoy la suerte orgullosa de los modestos trabajadores de los años 1820 que disfrutan ahora, al precio de sus esfuerzos, de una bella fortuna de fabricantes. Pues esos buenos obreros no los esperaron para sostener el mismo razonamiento y para consagrar, solos o con algunos amigos, sus pequeños ahorros para la empresa que debía liberarlos de la condición proletaria. Pero, percibieron que la lucha de clases no se adapta exactamente a las líneas de la división entre patrones y obreros. Quienes, ayer, los incitaban a enriquecerse mediante su trabajo los ven hoy sin complacencia tomar sus consejos en serio y competir por las posiciones establecidas. Sin duda la caída de tantos patrones lleva a conjeturar: ignoraron que no bastaba con ser un obrero hábil para penetrar el misterio de los precios de costo y saber juzgar la solvencia de los clientes. Pero la consecuencia de conocer el éxito no está mejor asegurada que la del trabajo y de la honestidad. Si la ciencia del "oficial batelero" Proudhon se revela "con un efecto terrible"[17]

16. Émile Jay, "Visite aux associationes", *Le Bien-Être universel*, 3 de agosto de 1851.
17. Proudhon a Ackermann, 20 de septiembre de 1843, *Correspondance*, París, 1875, t. II, p. 10.

para arruinar a los competidores de sus patrones, no fue de ninguna ayuda, al contrario, el día en que "fatigado por la condición precaria y miserable del obrero" él se establezca como impresor con uno de sus cofrades: "Los dineros ahorrados de los dos amigos fueron puestos en común y todos los recursos de sus familias arrojados a esta lotería. El juego pérfido de los negocios ha frustrado nuestra esperanza: orden, trabajo, ahorro, nada sirvió".[18] A los azares de la lotería industrial, cada oficio, a su turno, ve ahora sumarse la amenaza de ser invadido por el enemigo sin rostro que acecha por todos lados a sus presas, "el capital errante, sin fin determinado, sin profesión"[19] que denunciarán en **1848** los fabricantes de ebanistería, obreros y patrones reunidos. En esas condiciones, las posiciones de patrón y de obrero llegan con frecuencia a igualarse o a invertirse, dando a la individualidad obrera el color incierto del mestizaje, observado en los trabajadores que debe adoctrinar un propagandista sansimoniano:

> En este barrio existe una gran cantidad de hombres que se ubican entre el patrón y el obrero, es decir que tienen algo de patrón y algo de obrero, pues ellos trabajaban para patrones y son tratados por esos mismos hombres de obreros, y ellos a su vez son tratados de patrones por los obreros que ocupan; y como se conocen todos y como todo este barrio está en parte compuesto por estos mestizos políticos (pues se ocupan mucho de la política), estaría bien que nuestro periódico llegara hasta ellos y que se hagan cargo un poco de nuestra política.[20]

Este mestizaje caracteriza a la población obrera que encuentran los propagandistas de todas las doctrinas, más allá del caso particular de los obreros-jefes del distrito IX°. Y es cierto que es ese mestizaje el que obliga a buscar en la escena política una identidad que no llegan a conferir las líneas de división imprecisas de la emancipación y de la situación de asalariado. Pero de ahí no se sigue justamente que esta

18. Proudhon a MM. de l'Académie de Besançon, 31 de mayo de 1837; *ibid.*, t. I, p. 30.
19. Pétition des fabricants d'ébénisterie, A.N., F 12/4636.
20. Rapport d'Achille Leroux, Archivo Enfantin, Ms. 7816.

identidad esté indecisa. Es cierto que los patrones sastres son todos antiguos obreros. Pero justamente, por eso, sus obreros consideran que tienen razones para exigir de ellos relaciones de burgués a burgués: si los jóvenes sastres deben, para presentarse a la contratación, usar una levita, es justo, siempre que los patrones se saquen el sombrero al ingresar en el taller. Esta igualdad en el orden de las apariencias y de las conveniencias expresa la nueva y paradojal dignidad que el obrero toma de su participación en los azares y los riesgos del dominio. La precariedad de un trabajo no solamente amenazado por los caprichos señoriales de los ricos, sino por la especulación del capital errante, da una nueva figura a esta dignidad obrera que se establece en la alianza forzada de la libertad del obrero con la libertad del patrón: ya no es más la vieja división gremial entre la temporada de los patrones y la temporada de los obreros. Es sobre todo una parte reivindicada a ese beneficio del riesgo en que las viejas jerarquías fundadas sobre el gasto convergen con las justificaciones nuevas del beneficio. La relación –doméstica aún– del libre compañero con el burgués, que tiene necesidad de él, tiende a estallar en beneficio de la jerarquía imaginaria donde, más que la competencia poseída, es el riesgo mismo quien manda el reconocimiento. El lugar a hacer respetar en esta jerarquía se define en relación a la abyección hacia aquel que ocupa la parte inferior de la misma: el niño en servicio que los aprendices del taller vecino atosigan con sus sarcasmos, el adulto que los obreros en huelga afirman incansablemente no querer ser: el doméstico.

De uno a otro, la jerarquía tiene ciertamente fundamentos objetivos: el doméstico es aquel cuyos parientes no pueden pagar ningún aprendizaje –incluso el de sastre– y que ubican a los 8 o 9 años para que les reporte o, al menos, les ahorre lo más rápido posible dinero. Pero esta jerarquía social es también reivindicada como la consecuencia de una elección radical: los domésticos son los que, a los 15 años, han tenido miedo de la vida de obrero "de la que no ven sino el lado malo, la miseria". Este horror ante la miseria signa su destino, el de una existencia replegada sobre un tiempo indiviso y confinado en la esfera animal de la necesidad, la de los señores y la suya: "Entonces

todo se termina, su suerte es servir hasta el momento en que, si han sido ahorrativos y (como se dice) bien ubicados, poseedores de un módico bienestar, pueden retornar al país y terminar una existencia que han recorrido sin gloria y sin haber podido pretender otra cosa que vivir".[21] Pero, ¿qué se puede pretender distinto a vivir sino morir? No se necesita de un filósofo para enseñar al sastre Bertaut, quien señala con el mismo trato de menosprecio a dos palabras, *servir* y *vivir*, la relación de la servidumbre con el horror ante la muerte. Sólo que esta genealogía de la servidumbre no remite del lado del dominio, sino de esta tercera posición, que querría ser la de la ausencia de lazo: la *independencia*, palabra que resume más comúnmente el ideal de esta condición ambigua, tironeada entre los dos polos del dominio y de la servidumbre, y cuya superioridad sobre uno o el conflicto con el otro no se define a partir de la positividad de su competencia, sino con la elección de su precariedad y del saber, o sobre todo del pseudo-saber, de su sufrimiento. En el poco tiempo, dice Bertaut, en que puede frecuentar la enseñanza, o bien en la escuela del Tour de France y de la ciudad, el obrero adquiere esta "semi-instrucción" que le da "la facilidad de tomar conocimiento de lo que sucede en la sociedad mediante la lectura de los periódicos y de todos los escritos que se publican para enseñar al pueblo que tiene derechos; beneficio pagado a menudo muy caro y con muchos suspiros".

¡Beneficio de un suspiro! Este obrero sastre no reconoce nada en su comparación de lo que clásicamente se considera como la superioridad del trabajo obrero sobre el trabajo doméstico: esta habilidad, esta calificación irremplazable que haría el orgullo del obrero y llevaría al patrón a transigir. Pues la paradoja está ahí: no se encuentran nunca suficientes personas para la tarea simple de domésticos, pero hay siempre demasiados obreros para una calificación dada, por más alta que sea. A la "voluptuosa inmensidad" que embarga, ante el cajista, instrumento y símbolo de su libertad, a ese tipógrafo de 20 años que se dice para sí: "Tengo un oficio, puedo ir a cualquier parte, no

21. A. Bertaut, "Au Peuple", *La ruche populaire*, febrero de 1841.

tengo necesidad de nadie",[22] responde la cínica lección de las cosas con la cual el impresor del *Globe* informa a un tipógrafo sansimoniano que, en la anarquía industrial existente, su calificación vale lo mismo que un billete de lotería:

> Como estaba sin ocupación, el Padre Chevalier escribió a M. Everat que deseaba que yo fuese empleado por el *Globe*. M. Everat, a quien vi en el salón, me prometió hacerme entrar en poco tiempo, tan pronto como que se encontraba descontento con muchos cajistas; no debía despedir sino legítimamente ni ofender a nadie. Este proceder me contentaba, pero todo ocurrió de otro modo: me escribió que venga enseguida a ocupar el puesto en cuestión; yo lo creía vacante, pero nada de eso. Subió al periódico tomándome por la mano, preguntó los nombres de todos los compositores que trabajaban en el periódico, los escribió sobre trozos de papel, los colocó en un sombrero diciendo: "Señores, el primer nombre que salga del sombrero será despedido y M. Mallard tomará su puesto. Y en cuanto al resto, si les parece injusta la medida, pueden irse con él".[23]

Menos aún pueden brindar esta ilusión del trabajo noble los colegas del sastre Bertaut. Obreros sastres en los talleres, las buhardillas, las casillas o sobre el pavimento de París, hay tantos que ya no se sabe contarlos bien: 22.500 en 1848, según las estadísticas de la Cámara de Comercio, 40.000 según las estimaciones de Pierre Vinçard.[24] Y tampoco se sabe cuáles son los que sufren más: los jóvenes sastres trabajando en el taller, apretados unos contra otros, sentados en el suelo, las piernas cruzadas, el pecho encorvado sobre un banco siempre demasiado estrecho; o los obreros montajistas en su buhardilla, tratando de sumar una clientela personal al trabajo que ejecutan a bajo precio para los empresarios. No hay obreros menos irreemplazables que los sastres. Sin embargo todos lo testimonian: no hay corporación

22. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans la l'Église*, Bruselas, 1868, t. II, p. 348.
23. Mallard a Lambert, mayo de 1832, Archivo Enfantin, Ms. 7757.
24. Pierre Vinçard, "Les ouvriers tailleurs", *Le Travail affranchi*, 7 de enero de 1849.

más susceptible, más cuidadosa de los respetos que se les deben, más pronta a arrastrar en su revuelta al conjunto de los obreros. Es que la dignidad obrera, de la que se consideran primeros representantes, nada tiene que ver con el orgullo del oficio. Éste es, más bien, en el seno del mundo obrero, un factor de divisiones que llegan hasta la lucha a muerte: en los años 1850, se encontrarán aún, por todas partes, cadáveres de zapateros, víctimas del odio insuflado a todo el gremio por el oficio rey de los carpinteros, de trabajo grosero y apestoso, que usurpa la dignidad gremial. La susceptibilidad de los sastres ya no se identifica con la aristocrática indignación que expresan al director del Teatro de la Gaîté los obreros cinceladores, descontentos con una obra de teatro que los representa con una vestimenta indigna de ellos.

> ¿Vuestros actores no han visto, pues, nunca obreros cinceladores? ¿No saben que la condición de cincelador es una condición de lujo? Nos suponen vestidos de lo más ridículo. Que ellos hagan el favor de cambiarlos, si no iremos a silbarlos. Aprended, señores, que nosotros no somos ni albañiles ni techadores. ¡Es correcto para aquella gente tener vestimentas como la de vuestros actores![25]

La carta de los cinceladores es reproducida y condenada vivamente en la prensa obrera. Pero, precisamente son estos periódicos, donde tipógrafos y sastres dan el tono, quienes se levantan contra esta falsa concepción del honor obrero. Los albañiles no responden; por tres razones que forman una sola, de acuerdo al capítulo que les consagra Pierre Vinçard: en primer lugar, los albañiles no leen los periódicos, en segundo lugar, no van al teatro, en tercer lugar, no ponen ninguna vanidad en su vestimenta: todo eso cuesta caro y distrae de la vía que, según él, solo cuenta para el obrero albañil: la adquisición de tierras en su pueblo natal. El albañil, hombre que aplica toda su inteligencia a la exclusiva perfección de su oficio y que asombra al empresario por su facilidad en descifrar los planos

25. *L'Artisan*, octubre de 1842.

más complicados de la gente del arte, no se sitúa así en la cima sino en lo más bajo de una determinada jerarquía de la dignidad obrera, casi en la frontera que separa a los obreros de los domésticos, con los cuales comparten la fijación por la tierra y la predilección por el ahorro. ¿Por eso su profesión reproduce tan vivamente en su interior las tensiones de la servidumbre, los conflictos de quienes sólo conocen dos relaciones sociales, servir y mandar?

> Es triste ver a esos hombres unidos por el trabajo y el peligro [...] no tienen otras relaciones que las de señor a doméstico [...] la ambición del joven sirviente que quiere llegar a ser obrero, considera con ojos de envidia el salario y la consideración de la que disfruta el oficial-artesano. Concentrando únicamente sobre este punto su inteligencia y sus fuerzas, si su señor se ausenta un instante aprovecha para sacar el balde, se lanza vivamente a tomar la trulla y se pone con ardor a la obra. Su indolencia se transforma en una actividad febril y el deseo de mandar a su turno, el afán de una ganancia más elevada hace que se familiarice rápidamente con las herramientas. Luego de algunos estudios realizados de esta forma, llega por lo general a ser obrero. Pero si lo logra, se parece al emancipado de las sociedades antiguas, posiblemente sea más despiadado de lo que se fue para con él.

La mirada puesta sobre los albañiles, por este antiguo grabador de joyas, se reúne con la que proyecta sobre los domésticos el sastre-humorista de *La ruche populaire*. La jerarquía en que se fundan no es la de la habilidad o de la vestimenta sino la de la sensibilidad con los espectáculos que dejan de lado indiferentes esos obreros campesinos: las maravillas –vedadas para sus productores– que exhiben las vitrinas de los vendedores de joyas, de muebles o de los broncistas; la bella disposición y la rica ornamentación de los monumentos de la ciudad, las risas del vaudeville y los llantos del melodrama, las pasiones del teatro y las de la política; todo lo que hace vivir a los obreros no tan simplemente en la complementariedad del oficio y de la casa,

ni tampoco en las relaciones conflictivas con los patrones, sino en la respiración de este ser difícil de acotar pero cada vez más fértil, comprendidos allí sus efectos de artificio: la opinión pública.

Justamente sobre este terreno se funda, contra la vanagloria burguesa de los cinceladores y la avidez campesina de los albañiles, la dignidad obrera propia de los obreros sastres, que vienen a buscar en su estadía en la capital una compensación a la miseria, a la desgracia o la injusticia que les ha reservado esta profesión irrisoria. ¿Es la posición estratégica de sus talleres, de sus alojamientos y de sus buhardillas, entre la Chaussée-d'Antin de la burguesía reina y las Tullerías de la realeza burguesa, lo que les da el privilegio, compartido con los tipógrafos, de ser los primeros en el diapasón de la opinión pública? ¿Es sobre todo el hecho de trabajar en la industria de la moda, muy cercana a la fábrica de la opinión y donde se elaboran las marcas de la diferencia social? De allí se deriva sin duda la particularidad de las reivindicaciones donde se expresa su radicalismo: el 20 de octubre de 1833, el más avanzado de los periódicos republicanos, *Le Bon Sens,* informa, no sin algún matiz de menosprecio, el crecimiento prodigioso del consumo de tabaco entre los "jóvenes elegantes"; algunos días más tarde, deberá dar cuenta de una huelga de los obreros sastres, reivindicando especialmente el derecho a fumar en los talleres. Los sastres, sin embargo, no se tienen por "fashionables" incluso si tienen a veces el hábito de hacer de claque en el teatro. El periódico *La Fashion* nos indica a su manera la lógica que hace ingresar a las cuestiones de decoro dentro de las exigencias profesionales y en las luchas salariales:

> El albañil, el carpintero, el pintor, el cerrajero no tienen necesidad de ningún lujo de vestido para los días de trabajo: un pantalón de paño, una camisa y una gorra consisten en todos sus gastos. Un obrero sastre no tiene necesidad tampoco de una presentación muy elegante. Pero incluso él necesita un traje o una levita, botas y un sombrero, pues de presentarse en saco y gorra a lo de un patrón, éste no habría de recibirlo en absoluto. Teniendo, pues, necesidades más grandes, menos

> ahorros y menos posibilidades de un empleo durable, es más desdichado. Eso se sabe. El medio que le parece más simple para salir de esta enojosa posición es ganar más; de ahí la coalición contra los patrones.[26]

En un primer análisis, el patrón-sastre y redactor del artículo, Augustin Canneva, retoma el clásico argumento de burgueses y filántropos que veían en la buena conducta obrera la única solución a la cuestión social. No obstante, a lo largo de los artículos que publica en su periódico, el análisis se desplaza. Pues, Augustin Canneva no es solamente el representante de esos obreros sastres devenidos patrones gracias a su aplicación; pertenece también al linaje desviado de los nuevos patrones que no se contentan con hacer negocios, sino que se ocupan de introducir la ciencia matemática y la ciencia social en su oficio. Como el patrón-sastre Barde, amigo de los sansimonianos y de los fourieristas, como el proletario sansimoniano Delas, inventor de una máquina de medición, como el feroz republicano Suireau, uno de los dos líderes de la huelga de 1840, Canneva es un pionero del "corte geométrico" que desencadena los sarcasmos de los "verdaderos" sastres, indignados por la fanfarronería de esos "profesores de corte"; "cortadores de papel", dicen, más pródigos en alumnos que en clientes.[27] Y él busca también soluciones a una crisis que no opone patrones a obreros sino sobre el fondo de un destino solidario, el de una profesión amenazada de ser, en ocho o diez años, "librada a los capitalistas".[28] Dentro del círculo del consumo y de la reivindicación, nos invita a ver no sólo el resultado de la inconducta de los jóvenes sastres sino también el círculo vicioso, propio de esta industria fundada sobre la moda y amenazada ahora por la racionalidad capitalista de la confección. Sin duda, admite Canneva, esos jóvenes no son para nada razonables; ¿pero eso no es lo propio de los jóvenes? ¿Y quiénes, sino ellos, podrían acomodarse a un oficio que el ritmo de la vida mundana condena a cinco meses de inactividad

26. *La Fashion*, diciembre de 1841.
27. Couannon. *Le Parfait Tailleur*, París, 1852, y *Journal des Marchands Tailleurs*, julio de 1837 y enero de 1838.
28. *La Fashion*, 20 de agosto de 1842.

y obliga, durante la temporada, a horarios incompatibles con una vida familiar? El oficio está menos amenazado hoy por los jóvenes atolondrados, que quieren ganar durante los siete meses de trabajo, lo suficiente como para pasar agradablemente los cinco meses de la temporada muerta, que por los buenos esposos y padres que, para alimentar su pequeño mundo, alquilan a vil precio sus brazos a los confeccionadores cuyos productos, en el momento mismo en que el trabajo se reanude en los talleres, se volcarán sobre el mercado. Por eso Canneva busca la solución a la crisis en una alianza, contra el enemigo común, de los patrones y de los obreros, pasando por la organización paritaria de los miembros de la Magistratura del Trabajo. En 1848, otros patrones verán en la asociación patrones-obreros la única salvaguarda de un oficio donde la presión del mercado redujo el dominio a una mera ilusión de su poder. "¿Qué es entonces el patrón en la industria individualizada?, pregunta en los considerandos de su proyecto un patrón bordelés. ¿Es algo distinto a la pendiente resbaladiza entre el productor y el consumidor, el carril que es vaciado cada día por el rodamiento metálico? ¿Qué le queda, a no ser la opresión del fuerte y la dependencia del débil?".[29]

Pero precisamente, es sobre el reparto de lo que *queda* donde el conflicto se entabla, donde las huelgas de los obreros sastres vuelven la afirmación de solidaridad y la propuesta de paridad hacia la doble exigencia expresada en el tercer punto del programa de los huelguistas parisinos de 1833: "relaciones de independencia y de igualdad con los patrones". La generalidad de la fórmula abarca tres reivindicaciones precisas: junto al derecho a fumar y un tiempo consagrado a la lectura de los periódicos, demandan que el amo se quite el sombrero al entrar al taller. De allí tal vez saldrá el "¡Abajo el sombrero ante mi gorra!", de 1848. Pero esta pantomima por la cual muchos se dejarán llevar tendrá quizá por función conjurar, por la realeza reconocida de los productores, lo que tenía de más inquietante en el fondo la bizarra fórmula "relaciones de independencia y de igualdad con los patrones". Apuesta estúpida seguramente para el obrero más fácilmente reemplazable, no depender de quien depende. Pero estas apuestas estúpidas acaban a mediano plazo siendo las

29. Deluc, Projet d'association des tailleurs de Bordeaux, A.N., F 12/4631.

más peligrosas y arriesgadas. No que se venguen saboteando su trabajo: los patrones que censuran su inconducta rinden en general homenaje a la exactitud con la cual cumplen con su trabajo. Pero ya los higienistas han mostrado la consecuencia de una y otra y denunciaron los efectos subversivos de esta docilidad que los hace permanecer continuamente sentados, apretados unos contra otros, olvidando cuando el trabajo urge "la hora de la comida y del descanso":[30]

> Por todos lados donde se encuentran apiñados hombres ociosos, quiero decir no entregándose a esfuerzos musculares o cuyos espíritus no se ocupan útilmente, la imaginación se embarca por vía peligrosa. Ahora bien, los sastres permanecen en su sitio, están condenados a un descanso casi general...[31]

El efecto peligroso de esta indiferencia del trabajo y del reposo –y de las conversaciones, canciones y ensoñaciones que la animan– no es principalmente, sin embargo, la famosa "inconducta"; es la vanagloria más temible que no se vincula en absoluto con el sentimiento de ser *partenaires* irremplazables por su destreza, su saber o su golpe de vista, sino todo lo contrario con la conciencia de estar de más. Así eligieron, para dirigir las grandes huelgas de 1833 y de 1840, un líder cuya personalidad expresa muy bien la apuesta social e imaginaria de su lucha: un niño que sobre desde el origen: André Troncin nacido como Victor Hugo en 1802 en Besançon, reducido al aprendizaje de sastre por los celos de su madrastra y venido a París para perfeccionarse con el "gusto distinguido, puro y exigente de las ciudades".[32] André Troncin, nos dice Gilland, "no menospreciaba a la burguesía como poder sino que la detestaba como casta". Ésta le provoca exactamente esos sentimientos divididos: cuando la casta de los patrones no le hace pasar una temporada en prisión, los patrones individuales que lo emplean le aseguran in-

30. A. Decoux, *Jean-Jacques compris par les tailleurs ou Bonheur de tout ce qui peut coudre, aidé par la philanthropie*, París, 1835, p. 15.
31. Monneret, "Higiène des tailleurs", in Canneva, *Livre du tailleur*, París, 1838, p. 190.
32. Gilland, "Biographie des hommes obscurs, André Troncin", *La Feuille du village*, 28 de noviembre de 1850.

gresos de 2.000 a 2.400 francos por año y confían con gusto la dirección de sus talleres a un hombre dotado de inmenso ascendiente sobre sus obreros. En la última prisión de la que el gobierno de la casta burguesa no lo dejará salir sino agonizante él le pedirá a su mujer que le envíe "los Evangelios ilustrados que mis patrones me habían regalado esa quincena donde dediqué tanto trabajo bajo su enorme dirección".[33]

Relación privilegiada que, seguramente, ubica en el mejor lugar para conducir el combate por el reconocimiento de los trabajadores sin cualidad que no tienen nada que sopesar en ese combate sino el riesgo del combate mismo; para conducir la lucha colectiva de esas individualidades que no tienen nada que las vincule entre ellas de aquello que hace la fuerza de las corporaciones:

> Los obreros de las otras profesiones se entienden mejor [...] los compañeros se ayudan mutuamente en sus viajes. Se procuran recursos, crédito, trabajo, se moralizan entre ellos. Al contrario, entre los obreros sastres hay un egoísmo penoso. Ninguna relación fraternal que los una. Se ven: buen día. Se separan: buenas tardes, y todo está dicho.[34]

Todo está dicho, salvo que esos obreros que nunca hacen otra cosa sino cruzarse (un obrero sastre permanece raramente tres meses con el mismo patrón) consigan la unidad en su relación con el otro: esos burgueses de los que imitan las condiciones egoístas de existencia, a los que deben ir a ver de levita y frente a los cuales reivindican un código de conveniencias, donde el derecho de huelga es recíproco al derecho a despido: "¡Que el patrón insolente sea privado de nuestros brazos hasta que haya confesado sus errores! Seamos justos también, permitámosle despedir honestamente a quien no le convenga más".[35] Si las huelgas nuevas de las que estos individualistas son los pioneros

33. *Ibid.*, 12 de diciembre de 1850.
34. *La Fashion*, 20 de abril de 1842.
35. Grignon, *Réflexions d'un ouvrier tailleur sur la misère des ouvriers en general, la dureé des journées de travail, le taux de salaires, les rapports actuellement établis entre les ouvriers et les maîtres d'atelier, la nécessité des associations d'ouvriers comme moyen d'améliorer leur condition*, París, 1833, p. 4.

no pueden más, como los daños *compagnonniques* de antaño, actuar la retirada hacia el Aventin, ellas lo compensan por un efecto de juego, efecto producido sobre el enemigo en la determinación del riesgo y del gasto. Del sentimiento de estar de más proceden a la vez la reivindicación de aquel que, eligiendo estar de más, mantiene su dignidad con el riesgo asumido de la miseria, y la revuelta colectiva contra la situación que hace de cada obrero un individuo de más, contra la concurrencia que impone el excedente de brazos.

El juego del gasto es así más complicado de lo que dan a entender las banalidades filantrópicas que imputan la miseria y las coaliciones a los gastos desconsiderados de los obreros ávidos de goce; tan complicado que no lo entienden tampoco los que oponen la desnudez de la miseria y la seriedad del combate al fantasma de las borracheras o, a la inversa, los fastos salvajes de la orgía popular a la moral –doméstica o militante– de la hormiga trabajadora. Aun cuando se opone a la alegre inmoralidad del obrero juerguista, la moral del sacrificio militante se refiere a la misma dignidad: rechazo del ahorro como criterio de la superioridad social del ser-obrero sobre la condición doméstica. Lo testimonian las constantes diatribas de los moralistas de *L'Atelier* contra la práctica y la ideología de las Cajas de ahorro. Pero más significativo aún es el desplazamiento entre sus dos argumentos: uno denuncia esta tentativa de convertir a los obreros al egoísmo y arruinar su acción solidaria; el otro afirma que sus condiciones de vida no permiten el ahorro. Sólo los domésticos ahorran, los obreros no. Esta afirmación no podría ser negada por las estadísticas que evidencian, luego de la desconfianza de los comienzos, una constante progresión de los depósitos obreros. Ella tiene el rango de un *a priori filosófico* y de un criterio de dignidad social.

El rechazo al ahorro no define solamente una unidad abstracta entre la despreocupación del trabajador precario y la solicitud del apóstol. Debe ser también el principio de un nuevo reconocimiento social, el intermediario adecuado para transformar las luchas y las solidaridades obreras del particularismo de los oficios y del reino de la fuerza material a una universalidad que afirma el derecho obrero a un reparto nuevo. Se trata de superar esa atomización que hace que "la clase no existe, no

hay sino individuos”[36] pero sin dar a esta unión el carácter de constricción que la haría recaer en el reino de la fuerza y el poder de las castas donde se perdió el ideal de la libertad *compagnonnique*. Pues, las armas que los compañeros utilizaban contra los patrones eran las mismas que los dividían entre ellos; la fuerza que ellos ponían al servicio de su lucha económica era también el principio de la sumisión social de los obreros: “Los trabajadores estaban en falta con ellos mismos, no se respetaban en absoluto, se hacían la guerra, se devoran con intensidad a ver quién perdió más su posición, su libertad, su bienestar”.[37] La reconquista del rango social perdido de los obreros pasa por una solidaridad cualitativamente nueva: no la mera fuerza recobrada del colectivo que impone al patrón su ley, la universalidad conquistada que debe comprometer su reconocimiento, instaurar las relaciones de conveniencia que consagran el lugar de los obreros en el reino de la razón y de la civilización.

Dignidad obrera en ruptura con aquellas que querrían fundarse sobre el gasto físico o la habilidad de la mano. El discurso que *L'Atelier* sostiene en nombre de la clase obrera es el de los aprendices, ni bastante robustos ni bastante geómetras a merced de los carpinteros, mediocremente hábiles según el gusto de los cinceladores; falsos obreros, dirían incluso algunos visitando la imprenta donde “el director era un antiguo abogado [...] hombre de conocimientos, había estudiado medicina; entre los cajistas se contaba con un profesor, un ex cirujano de la marina que había vivido diez años entre las tribus indias de América del Sur y un español, antiguo capitán del ejército de Don Miguel”.[38] La descripción es sin duda un poco forzada: los antiguos tipógrafos que la redactan desean, evidentemente, satisfacer la imagen clásica de los fisiólogos pintorescos que veían en la población de los tipógrafos “un hospedaje” donde se refugian “las vocaciones abortadas, los destinos fallidos, las posiciones trastornadas, las esperanzas frustradas”.[39] Sin embargo, los interesados mismos debían tener suficiente conciencia de ser, en la jerarquía obrera, recién llegados

36. Jules Leroux, *Aux ouvriers typographes*, París, 1833, p. 11.
37. Perdiguier, *Mémoires d'un compagnon*, op. cit., p. 243.
38. Décembre et Alonnier, *Typographes et gens de lettres*, París, 1862, p. 70. (El “hombre de conocimientos” ejecutaba, cada jornada, trabajos cuya naturaleza particular no le permitía una tarifa según la tarea.)
39. Jules Ladimir, “Le compositeur typographe”, *Les Français peints par eux-mêmes*, 1840, t. I, p. 266.

para que, treinta años más tarde, el primer gerente de *L'Atelier* vuelva aún sobre esta cuestión de los títulos:

> Hemos igualmente confluido en el periódico *L'Atelier* para probarle a los obreros de todos los oficios que confluían allí que un sastre manipulando la aguja, que un tipógrafo alineando sus pequeños caracteres de plomo merecían el título respetable de obrero tanto como un panadero, un ebanista o un curtidor.[40]

La palabra que se toma en nombre de la clase obrera presupone una revolución interna, la subversión de las jerarquías de la fuerza y de la habilidad. Ya que esas jerarquías remiten en última instancia al azar del nacimiento o a la arbitrariedad de las distinciones sociales, representan en el seno mismo del mundo obrero la ley de las castas que determina su posición subordinada. De ahí el rol privilegiado de esta extraña vanguardia de manipuladores de agujas y de pequeños cuadrados de plomo: obreros sin fuerza y sin ilusiones sobre su calificación (en vano los tipógrafos fingen tomar en serio los criterios de competencia que los oponen a la apertura de una imprenta femenina. Por raras que sean las mujeres letradas, bastan seguramente para reemplazar a todos los tipógrafos), obreros del azar y de paso deben su importancia a su posición fronteriza: de proximidad con los burgueses a los que les proporcionan los adornos de su distinción social o el revestimiento material de su pensamiento; sensibles a esas revoluciones de arriba que pasan por los poderes ascendentes de la prensa y de la moda. Casi burgueses en un sentido, los que están más en condiciones de usar la vestimenta o el lenguaje, pero al mismo tiempo los mejor ubicados para marcar los signos de la diferencia: ya en la vestimenta, una pizca de excentricidad y de desaliño, donde la burla del artista se mezcla con el mal gusto del advenedizo: "Algo que no anda bien, que desentona, que cruje, que rompe la armonía, que lastima la mirada, que hace adivinar el obrero tras los ropajes del león":[41] los mejores ubicados sobre todo para reevaluar esta

40. Leneveux, *Le Travail manuel en France*, París, s. d., p. 166.
41. J. Ladimir, *op. cit.*, p. 271.

tendencia al dominio inherente al estado transitorio de obrero, para confrontarlo con las nuevas condiciones de dominación de clase y del reino del capital. El discurso de clase que ellos desarrollan, con la ayuda de esos tenedores de libros o despachantes a los cuales *L'Atelier* concede el derecho de hablar en nombre de los obreros, que rechaza a todo trabajador manual que se enriquezca con el trabajo de otros, toma una función precisa: para el obrero detenido ante la barrera del dominio, para el trabajador manual víctima de los prejuicios aristocráticos, crea un ideal nuevo donde la imposibilidad de abandonar su condición se recodifica en rechazo positivo: renuncia a las servidumbres de arriba, disfrutadas por el patrón efímero, percibidas de cerca por el capataz, el despachante o el tenedor de libros; reivindicación sustitutiva de un lugar social que se gana en el combate por la "igualdad" con los patrones; ideal de clase donde se trata de hacerse semejantes a los burgueses para señalar mejor la diferencia, para afirmar mejor el rechazo que da derecho a ser reconocido como su igual. Hay que, por un lado, borrar los signos de una especificidad obrera que reenvía a la naturalidad de las castas y al reino de la fuerza para adquirir la ciudadanía en la civilización burguesa. Hay que, a la inversa, denunciar en sus comportamientos los estigmas burgueses del egoísmo y de la explotación. El combate por el reconocimiento implica este doble movimiento: pasaje del reino feudal de la fuerza al reino burgués de la razón; desafío aristocrático a las normas burguesas del ahorro y del enriquecimiento.

Sueño de un estado de equilibrio donde las veleidades individuales de la fortuna burguesa o de la dignidad aristocrática se abaten en la definición de una identidad colectiva. Es, por ejemplo, la vuelta del joven tipógrafo a su puesto, deslumbrado por el fasto de la ciudad de los reyes ("quería vestir a la moda, ropa perfumada, joyas en sus dedos [...] buscaba frecuentar a jóvenes por encima de su condición"),[42] antes de que "la vista de la dedicación y de los numerosos sacrificios" que se imponen sus camaradas en lucha, le abra "el horizonte de una vida nueva" y convierta, así, su gusto aristocrático por el consumo en combate democrático de los obreros. Pero este cambio es también el principio de

42. Gilland, "Biographie des hommes obscurs, Adolphe Boyer", *La Feuille du village*, 13 de febero de 1851.

una jerarquía nueva: el 18 de diciembre de 1831 en la reunión regular de obreros sansimonianos, el tapicero Julien Gallé, llamado a dirigir la propaganda de uno de los cuatro sectores parisinos, es presentado en la asamblea. Este joven hombre, cuyo traje muestra tanto al burgués como al obrero, viene a anunciar el doble sacrificio que realiza por su apostolado, da a su familia sansimoniana el fruto de sus ahorros, abandona para servirla el puesto de primer despachante que lo destinaba a la sucesión de su patrón. No habla, sin embargo, el lenguaje del sacrificio sino el de la gratitud: "Nacido de parientes proletarios, llegado al punto más alto al que pueda llegar en el comercio un proletario únicamente por su capacidad, no habría podido franquear las barreras sociales que se levantaban entre mí y los que eran privilegiados por nacimiento. Estaba desesperado, ustedes me han llamado y me han dado esperanza".[43] No es culpa de Julien Gallé si el futuro, en lugar de confirmar esa elección y esa esperanza, lo verá terminar capitalista y filántropo. Ya que los padres de la vida nueva lo abandonarán, deberá emplear toda su actividad "en restaurar la reputación de laborioso" que había "dilapidado un poco".[44] Pero algunas decenas de éxitos comerciales y de obras sociales serán suficientes para borrar el recuerdo de ese momento fugitivo, de ese sueño singular: plenitud hallada de lo que había buscado en el complemento que formaban la *goguette* de la noche con los trabajos del día, las revoluciones de tres días con las humillaciones de quince años, los éxitos del oficio con la amargura del trabajo; punto de equilibrio privilegiado entre la precariedad del trabajo "independiente" y las nuevas servidumbres en que se recae si uno se eleva por encima de ella; tiempo sin división y sin temporadas muertas de una actividad donde el servicio –sin servidumbre– de los otros se paga con el placer de pertenecer en lugar de tener que venderse. Aventura individual suspendida en la imaginación de este extraño sueño colectivo: una civilización burguesa sin explotadores, una caballería sin señores, un dominio sin amos ni servidores, brevemente: la emancipación de los obreros.

43. *Le Globe*, 23 de diciembre de 1831.
44. Gallé a Reboul, 1833, Archivo Enfantin, Ms. 7728.

Capítulo 3
La nueva Babilonia

¿Hay que remontarse más lejos? “De joven recibía una muy viva impresión de la música apasionada y soñaba con ser un cura rural, esa vida de sacerdote en medio de queridos corderos”.[1] La consecuencia es demasiado simple, de los sueños de niño de coro al apostolado obrero. Para el zapatero Charles Pénnekère y para sus iguales, se trata sobre todo de saber si ellos no han tenido “alguna vez una juventud querida, heroica, fabulosa, a escribir en hojas de oro”. Algunos parecen rememorar una juventud semejante: no la despreocupación de la primera edad o el verde paraíso de los juegos de la colectividad infantil, sino ese suplemento de infancia rechazado a lo doméstico, entre la edad de la inconsciencia y la del servicio; tiempo perdido cuyo placer reside menos en jugar que en errar solitario, soñar o aprender:

> Siempre fui fogoso, pero en esa época lo era con concepciones dulcemente soñadoras que se extraviaban en blandas ensoñaciones bajo los follajes [...] su poesía infantil, afectuosa se identificaba con un encanto embriagador con las proyecciones dudosas de los rayos de la tarde, el entusiasmo vagabundo del

1. Informe de Delaporte, 22 de octubre de 1831, Archivo Enfantin, Ms. 7816.

> viento que hace arremolinar las hojas, el despertar virginal de la mañana, el vaivén aéreo de la noche.[2]

Pero ya el azar de un descubrimiento ha fijado en una obsesión particular los sueños del muchacho apasionado por el vagabundeo y por la herborización. Todo comenzó el día en que los juegos del niño y un compañero de ocasión en las proximidades de la Glacière fueron interrumpidos por la madre de éste, llamando a su hijo para interrogarlo sobre la paginación de una leyenda que llevaba por título *La Chapelle de saint Léonard*. El futuro carpintero no leerá nunca esta *Chapelle de saint Léonard*, pero desde ese día abandona los juegos de la infancia para consagrarse a un único deseo: armarse una biblioteca. Sólo que, para los hijos de los proletarios desheredados del barrio Saint-Marcel, las bibliotecas se arman hoja a hoja e incluso las que se pueden sacar del alimento cotidiano están raramente enteras:

> Había convenido que mi madre me guardase los sacos que servían de embalaje a los granos de alimentos que compraba. ¡Ah!, ¡qué impulso yo ponía cuando al anochecer, ingresando a nuestra casa, exploraba esos tesoros ofrecidos como trozos de discursos, como restos de anales! Y qué irritante impaciencia cuando llegaba al extremo destrozado de la página sin poder continuar con la narración que jamás se seguía a la primera entrega, que mi madre me aportaba en forma de sacos o papeletas aunque le fuera bien recomendado adquirir siempre sus lentejas en el mismo comercio.[3]

Aparentemente la costurera Jeanne Deroin no conoció ese corte en su infancia y su estilo no tiene el aspecto caótico propio de los proletarios que han accedido al gran libro del saber por las hojas destrozadas de los sacos de lentejas:

2. Gauny a Rétouret, 24 de julio de 1832, Archivo Gauny, Ms 165.
3. Gabriel a Louis, Archivo Gauny, Ms. 112.

> No había conocido las alegrías de la infancia y los juegos de la primera edad. Desde que supe leer, la lectura se ha convertido en mi única ocupación, el atractivo de todos mis instantes. Sentía un vago deseo de conocer todo, de saber todo. Dios y la religión habían sobre todo despertado mi atención pero la movilidad de mis ideas no me permitía fijarlas mucho tiempo sobre el mismo objeto; fatigada de buscar sin comprender, asimilaba a cuentos de hadas lo que se me decía, lo que mis libros me habían enseñado. Demasiado joven todavía para apreciar mi posición social, yo estaba dichosa. El porvenir se me presentaba brillante y gracioso. Me veía rica de los tesoros del saber.[4]

¿Cómo exactamente se ha formado en humanidades, esta "costurera" que pasa por la criba de su análisis las contradicciones filosóficas del sansimonismo y cuya escritura maravillosamente legible contrasta tan fuertemente con los garabatos de tantas cartas de los encumbrados? Asombra saber que se le haya rechazado tanto tiempo su certificado de institutriz, hasta que un examen más escrupuloso produzca una sospecha sobre esta escritura legible de sobra. Sin duda Jeanne Deroin aprendió a escribir mediante los libros y su grafismo testimonia un aprendizaje aún no acabado para adaptar los caracteres de la imprenta a los gruesos y delgados de la caligrafía escolar.

Cada uno encuentra su vía original para adivinar el secreto de esas hojas blancas ennegrecidas, por ejemplo el fragmento de papel recogido del suelo que el pequeño deshollinador y saltimbanqui Claude Genoux hace descifrar por un escolar de paso, el cual reconoce allí dos versos de *Athalie* que prometen a los pequeños pájaros y a los niños perdidos el alimento del cuerpo y del alma. Es en el Hospicio de los Niños Encontrados donde el pequeño saboyano encontrará pronto, con el pan asegurado y una cama para él, la posibilidad de aprender a leer y a escribir. Adquiridos esos rudimentos, se fugará para recoger al azar de los caminos los elementos de geografía, de latín y de

4. Profession de foi de Jeanne Deroin, Archivo Enfantin, Ms. 7608.

historia que faltan a su cultura clásica.[5] Este gusto por el latín, es cierto, no es unánimemente compartido. Si el carpintero Durand ha realizado el sueño de su infancia de escolar insumiso el día en que pudo sumergir su cabeza y sus manos en las aguas del Tíber, el mecánico Drevet acusa a la escuela de su pueblo de haberle enseñado sólo a leer las prédicas y a cantar las Vísperas. Pero la enseñanza de la Iglesia romana también se puede desviar: en la escuela de las hermanas y en el saber de un hermano, seminarista exclaustrado, Suzanne Voilquin habrá encontrado los medios de leer, además de la historia romana, a todos los romanos apropiados para hacer soñar a las muchachas y cuya lectura venenosa hace a su piadosa madre.

Otros han adquirido sus rudimentos a domicilio, como Louis Vinçard, instruido por su madre en el arte de la lectura, lo que no tendría nada de extraordinario si esta mujer, casi iletrada, no hubiera enseñado lo que ella misma no sabía. Esta mayéutica sin ardid de *maestro que se supone no sabe*[6] quizá habrá predispuesto al niño a entender más tarde una religión que hacía depender de la revelación de la *Madre* la enseñanza del porvenir. Pero, después de todo, esta madre no ha hecho sino aplicar, sin conocer el nombre, el método de *emancipación intelectual* con el que Joseph Jacotot promete a todo proletario consciente de lo que es y de lo que hace en el orden social –y con la sola ayuda de un *Telémaco*– "el medio de instruirse solo y sin maestro y por consiguiente el de enseñar a los otros lo que se ignora, de acuerdo al principio de la igualdad intelectual".[7] Así la mujer del tipógrafo Orrit condujo a lo de Jacotot a su hijo de 7 años que aprendió a leer completamente solo pero se desespera de su impotencia para hacer versos y que, interrogado por el padre de la enseñanza universal sobre lo que deseaba aprender, simplemente responde: "Todo".[8]

"Aprender alguna cosa y relacionar con ella todo el resto": el gran principio del método Jacotot pone, evidentemente, el dedo en la llaga

5. Claude Genoux, *Mémoires d'un enfant de la Savoie*, París, 1844.
6. El *maestro que se supone no sabe* (*maître-supposé-ignorant*) remite, irónicamente, a la noción lacaniana *maître-supposé-savoir*, "el maestro que se supone sabe". [*N. de los T.*]
7. *Manuel de l'émancipation intellectuelle*, París, 1841, p. 4.
8. Alphonse Viollet, *op. cit.* (sobre Eugène Orrit).

de la experiencia de esos hombres que han recogido entre los muros de la reclusión o al azar de los caminos, junto a buenas hermanas monarquistas o un herborista regicida, los fragmentos de una ciencia incomparable: artículos sueltos de una extraña Enciclopedia, preciosa, porque no sirve para nada, sino para dar "nociones falsas sobre la vida real",[9] es decir tal vez nociones verdaderas sobre la falsedad de esta vida: esta contradicción reenvía a la segunda y decisiva ruptura de las infancias proletarias, donde la suerte escogida de asumir los azares del obrero en lugar de la quietud del doméstico encuentra la suerte sufrida y rechazada que ata a los caprichos del nacimiento la posibilidad de cultivar su alma y la necesidad de vender su cuerpo: "Me veía rica de los tesoros del saber, único objeto de todos mis deseos; esos sueños halagüeños se desvanecerían pronto. La necesidad del trabajo me hizo comprender que, privada de fortuna, debía renunciar a la ciencia, a la felicidad; me resigné".[10] Pero si uno se resigna esperando hallar otras vías hacia el reino de la ciencia, otro no se resigna al dolor del tiempo robado, de esta infancia saqueada: "Adolescente, ¡las circunstancias me arrojaron a un mundo invertido! Roído por la convulsión, rabias asiduas me mordieron el corazón [...] conocí la venganza, sufriendo las miserias, las abyecciones de un noviciado monótono. Me rebelaba, mis carnes se estremecían, mis ojos estaban locos, era feroz...".[11]

Aun más que el encuentro con la explotación, la violencia del aprendizaje es una cuestión interna, dependiente de ese viejo reino de la fuerza que sólo une a los obreros sobre la base del aplastamiento de los más débiles: rito de iniciación por el cual los obreros, prevenidos ya contra esos niños que se preparan para tomarles su fuente de sustento, se encargan además de enseñarles a renunciar a esas ensoñaciones que debieron sacrificar ellos mismos. El deseo de hacer pagar a otros el dolor de estar allí se une al miedo de ser despedidos por ellos mismos en esas novatadas y esas invectivas que fingen corregir a los bribones perezosos:

9. Suzanne Voilquin, *op. cit.*, p. 65.
10. Profession de foi de Jeanne Deroin, Archivo Enfantin, Ms. 7608.
11. Gauny a Rétouret, 24 de julio de 1832, Archivo Gauny, Ms. 165.

> En el invierno se le prohíbe aproximarse al fuego bajo el pretexto de que se distrae con él. Y cuando toma un martillo para aplastarse los dedos al primer golpe que da con una mano entumecida y mal asegurada, en lugar de compadecerle, se ríe; en vez de ayudarle, se le burla. Tendrías que haber tomado el martillo con las dos manos, dice uno; estaba mirando para cualquier parte, dice otro, un tercero prosigue: deje, pues, lo hizo a propósito para no hacer nada hoy.[12]

Vista desde dentro, la relación del ser-obrero con la servidumbre se desplaza; y la elección de la libertad o de la muerte adopta figuras nuevas y más radicales:

> Vi pobres niños que, desesperados y creyéndose malditos, prefieren la muerte a tal existencia. Se daban muerte voluntariamente y dejaban la vida sin un lamento, a la única edad que debiera ser tan bella. Otros perecieron como consecuencia de toda suerte de malos tratos; el miedo a los castigos a que están expuestos cada día absorbía sus pensamientos hasta en el delirio de su fiebre [...] ¡Otros se hacen ladrones! ... ¡Sí, ladrones! No por afán de ratería, no, tampoco, por la necesidad de vivir, como todos tienden a creer; únicamente para escapar al rigor de su destino. Y lo que condena tajantemente a los que los han reducido a esto, es que, encerrados como vagabundos y tratados como tales, ellos prefieren la estancia en la prisión a la del taller, aunque se les prometa perdón e indulgencia en el porvenir.[13]

Que el taller pueda ser peor que la prisión, es una opinión que justifica sin duda todos esos discursos y cuentos que los moralistas, clérigos y laicos, dirigen a la juventud popular para describirle la dignidad casi burguesa de aquel que tiene un buen oficio y la miseria que destina a los pequeños comisionistas y vendedores de cerillas, de papel de

12. Gilland, *Les conteurs ouvriers*, op. cit.
13. Gilland, "De l'apprentissage", *loc. cit.*, pp. 4-5.

cartas, de pastillas del serrallo y otros pequeños negocios de la Pointe Saint-Eustache al abandono y a la profundidad de las cárceles.[14]

Pero, tal vez, sea propio de naturalezas demasiado sensibles exagerar los sufrimientos inherentes a los ritos de iniciación a la vida adulta. Sin duda la mayoría de los aprendices no vive en un mundo de torturadores. Pero, ¿si el mal fuera más radical, si fuera el ingreso al mundo del trabajo lo que definiría por sí mismo el "mundo invertido" del carpintero Gauny? ¿Si los riesgos de la venta día a día de la fuerza de trabajo que elevan al obrero por encima de quien tiene, de una vez por todas, alienada su existencia fuera el principio de un dolor sin remisión, no debido a las condiciones o al salario del empleo, sino a la necesidad del trabajo en sí misma? "El peor de todos mis males de obrero, es el embrutecimiento del trabajo que me asfixia".[15] ¿Es solamente la naturaleza maldita del carpintero poeta lo que hace contradecir la enseñanza de tantas fuentes: el placer del artesano o del obrero calificado de tener en su mano o ante su mirada la obra de su trabajo inteligente, placer perturbado únicamente por el dolor de ver cómo esta obra se le escapa para ir a engrosar el tesoro de los explotadores? ¿No hay que considerar sino como canciones a tantas odas a la gloria del trabajo creador, de la mano hábil, del instrumento familiar, de las maravillas producidas? Se comprende en última instancia el desapego del sastre-poeta respecto del oficio infame que le permite vivir: "Yo no dije que era reducido a coser ropas para niños, dije que había adoptado esta especialidad, esperando que me demande menos atención e inteligencia. Que quienes quieran ropas bien cosidas, bien cortadas, lo hagan ellos mismos si tanto les gusta; por lo que a mí respecta, intento embrutecerme lo menos posible".[16]

Pero, ¿por qué el "predicador del pueblo" debe consagrar tantas de sus enseñanzas para explicar a los obreros de la Société de Saint-François-Xavier la necesidad de la asiduidad al trabajo? Si ellos consienten en dedicar buena parte del único día de descanso reconocido por los patrones a escuchar, además de la misa, las prédicas de

14. Maurice Le Prevost, "Almanach de l'apprenti, 1851-1855", en *Les Jeunes Ouvriers*, París, 1862.
15. Gauny à Rétouret, 2 de febrero de 1834, Archivo Gauny, Ms. 165.
16. Constant Hilbey, *Réponse à tous mes critiques*, op. cit., p. 51.

Ledreuille, es porque no tienen nada que ver con esos que, en el mismo momento, se embriagan en las barreras[17] y se disponen a celebrar con nuevas libaciones el Saint-Lundi.[18] Sin embargo, se dirige a ellos ese domingo donde preconiza "el trabajo sin ardor como sin interrupción" y donde se lamenta de constatar que hay "muchos babilonios entre nosotros". Y para ellos organiza, otro domingo, la solemne puesta en escena de la promesa.

> La semana completa pertenece al trabajo, hermanos. ¿Contamos con la resolución de trabajar con coraje y perseverancia, cada cual según sus fuerzas, toda la semana, el lunes como el resto de los días? Esta resolución es digna de gente de corazón: ¿queréis tomarla, lo queréis? (Aclamaciones) ¡Sí, repito yo a mi turno, sí al trabajo! Así, pues, quiera Dios que a partir de mañana, al amanecer, el trabajo no nos falte.[19]

¿Es necesario tanto de eso para que, cuando despunte el alba del lunes, se pueda distinguir a los honestos obreros que pasaron su domingo en la iglesia y a los juerguistas que lo pasaron en las barreras? ¿Los babilonios se encontrarían en todos los grados de esta jerarquía que, 25 años más tarde, Denis Poulot establecerá, del irreprochable "obrero verdadero" al irrecuperable "sublime de los sublimes"? "Hay muchos babilonios entre nosotros, hombres que trabajan fuerte algunos días para descansar, embriagarse, entregarse al placer el resto del tiempo".[20] División tranquilizadora: ¿lo propio de los babilonios no sería sobre todo –y más peligrosamente– no preferir la embriaguez o incluso trabajar más para embriagarse más, sino tratar al trabajo mismo como una embriaguez: un tiempo de embrutecimiento donde el cuerpo se ausenta, no bajo la forma del no-trabajo sino bajo la de un

17. En esta ocasión y en la mayoría que encontremos "barreras" [barrières], Rancière refiere a las tabernas y, fundamentalmente, a los cabarets localizados cerca de los límites de las ciudades, con el fin de sustraerse a las cargas impositivas. [*N. de los T.*]
18. Literalmente, "Santo Lunes"; práctica muy extendida en la vida obrera en la Francia del siglo XIX que consistía en no trabajar el lunes. Considerado un tiempo autónomo, servía a las actividades políticas, artísticas y sindicales. [*N. de los T.*]
19. A. F. Ledreuille, *Discours...*, op. cit., p. 39.
20. *Ibíd.*, p. 66.

plustrabajo llevado, para procurar un tiempo libre, hasta el límite de sus fuerzas? El sobrio obrero católico pertenece a la raza de los babilonios cuando, confiado en la buena semana que viene de realizar para sí y para su patrón, hurta a este último, con la jornada del lunes, los dos francos que éste habría "ahorrado" sobre los cuatro cuyo valor es producido por su jornada de trabajo; y todo esto con buena conciencia, a juzgar por las falsas cuestiones que vienen de Ledreuille: "¿Qué sucederá con el patrón? No pagará esta jornada, se me dice, y el obrero desafecto cree su honor a salvo, su probidad intacta y se declara libre. No, mi amigo, no lo serás, habrás perdido diez horas de trabajo y le habrás hecho perder 2 francos, entiéndelo, que perderá por tu falta de asiduidad".[21] Esta muy cristiana idea del justo precio con la que se topa el predicador y donde reconocemos fácilmente la reivindicación del productor consciente del valor de su trabajo, ¿no será acaso un principio de desvalorización, que fija un máximo al trabajo y un mínimo a su precio, que establece la finalidad de la producción al nivel de un intercambio más justo entre los intereses del patrón y las necesidades del obrero?: "Cuando vamos al taller, no lo hacemos para trabajar mucho, es por la suma que el patrón ha convenido en darnos".[22] Las relaciones de independencia y de igualdad con el patrón se reducen aquí a una complicidad de intereses donde la desinversión de la atención obrera no concuerda con la rentabilización de las inversiones patronales sino en detrimento de un tercero, cuyos derechos les recuerda Ledreuille a sus corderos constantemente: el cliente, el burgués, la producción nacional: "No hemos alcanzado aún el pundonor nacional en la industria que sirve tanto donde existe".[23] Una transferencia de energía más que no se efectúa: del lugar donde el alma ha puesto su tesoro al lugar donde el cuerpo produce las riquezas. Este déficit de energía que el gran pensador de *L'Atelier*, Corbon, estimará en las ocho décimas de las capacidades obreras, tiene un carácter bien preciso: no es rechazo de trabajar o repugnancia al gasto físico sino retiro de fuerza inteligente: "Es como si se hubiese

21. *Ibid.*, p. 69.
22. J. P. Drevet, *op. cit.*, p. 55.
23. Ledreuille, *op. cit.*, p. 71.

planteado este problema: gastar lo menos posible de fuerza inteligente para el mejor salario posible".[24] ¿Cómo el predicador del pueblo podría atacar de frente este principio de *empobrecimiento* de las tareas, que es la esencia misma de la perversión babilónica, sin encontrar también la burla del sastre-poeta?: "Jesucristo decía a los pescadores: Dejad vuestras redes y yo os haré pescadores de hombres; vosotros les decís: no dejéis en absoluto las redes, continuad la pesca para servir a nuestra mesa". ¿Puede exhortarse a los obreros a aplicar toda fuerza inteligente al trabajo sin decirles que no hay otro mundo, que no hay vida del alma separada del cuerpo, y que es en el trabajo y el combate obreros donde el hombre se realiza, pierde y debe retomar su esencia humana? Pero, esta doctrina de la cual la posteridad denunciará los efectos de esclavización al trabajo y al supuesto poder de los trabajadores, los contemporáneos no pueden concebirla sino como la incitación de los trabajadores a la orgía. Imposible salir de este círculo cuyo rigor los redactores de *L'Atelier*, buenos cristianos como Ledreuille pero, además, obreros, ven mejor: la moral que manda el trabajo prohíbe que se den razones positivas. Dar razones para trabajar, por nobles que sean, es, tarde o temprano, proponer la imagen del trabajo atractivo. Y proponer esta imagen, es bien pronto provocar el hastío del trabajo tal como es. Por ello no hay ningún placer en encontrar en la imposición del trabajo sino la imposición misma, interiorizada en deber: "Hay un solo atractivo en el trabajo, el sentimiento moral de satisfacción que el hombre siente al cumplir con su deber".[25]

Quizás el paso que reduce la utilidad y el placer de la labor a la abstracción del deber es necesario para que la actividad del tipógrafo o del sastre sea reconocida como equivalente en valor social a la del curtidor o del ebanista. Pero hay sólo tipógrafos y sastres en *L'Atelier*. Y los tipógrafos sólo son allí forzosamente tipógrafos. Testigo, el inspirador principal del periódico, Claude Anthime Corbon, ex pequeño anudador de hilo, devenido sucesivamente pintor de letreros, medidor, tipógrafo, escultor de madera luego de mármol, antes de ser

24. Corbon, *De l'enseignement professionnel*, París, 1859, p. 59.
25. "Le travail attrayant", *L'Atelier*, junio de 1842, p. 80.

diputado de la II República y senador de la III: imagen ejemplar para algunos del obrero-artesano que lleva hasta su perfección la unión de la habilidad manual y de la inteligencia técnica; autor por lo demás de una obra sobre la enseñanza profesional, aclamada a veces como la inspiradora de la enseñanza "politécnica" marxiana. Este arquetipo del trabajador-artista inteligente, ¿no tiene, sobre el trabajo que da a la madera y al mármol, nada más para decirnos que la antigua y uniforme historia del pecado original?

Es un hecho: el más polivalente de los obreros y el más infatigable defensor de la obligación y de la dignidad del trabajo no nos habla jamás de aquel que cumple. Pues sólo hay, de hecho, una sola cosa para decir al respecto y, en la descripción que otro trabajador de la madera intenta, por excepción, hacernos, hora a hora, de su jornada, se reconocerá fácilmente el despliegue de una única metáfora:

> Este trabajador, abandonado a las actividades contra natura de nuestra civilización, se levanta a las 5 de la mañana para encontrarse a las 6 horas en punto en el taller. Yendo a esta cita, sus facultades de artesano funcionan ya. Pues la carpintería, profesión fatigante y complicada, hostiga el cuerpo, inquieta el pensamiento con incesantes preocupaciones, de modo que este obrero se impacienta y se apena ante las diez horas de trabajo que avanzan para devorar su alma arrojando a su boca su ingreso parsimonioso.[26]

La crónica de este agnóstico que execra la calamidad del trabajo expresa, en primer lugar, lo mismo que el discurso normativo que celebra la necesidad de él: no es su cualidad el elemento determinante del trabajo sino su sola abstracción: la obligación del tiempo consagrado cada día para procurarse los medios de existencia. Esta doble relación de lo abstracto y de lo concreto, y de los medios y de los fines, podría remitir la crónica del mundo invertido a una dialéctica de la esencia humana

26. "Le travail à la journée", Archivo Gauny, Ms. 126. Este texto ha sido parcialmente publicado como artículo en *Le Tocsin des travailleurs*, 16 de junio de 1848. En ausencia de otra indicación, todas las citas que siguen son extractos del mismo.

de la producción si no estuviera dada, previamente a la jornada laboral, la distinción del cuerpo y de un alma sobre la que nadie ha oído decir que pudiera hallar, en la obra productiva, la plenitud de su esencia. No es entonces en absoluto desde esta perspectiva que podrá revertirse la inversión originaria de los medios y de los fines; y la calificación del trabajo, ese enriquecimiento de la tarea que hace que el espíritu sea ocupado con el cuerpo, no podría compensar el dolor del trabajo para vivir. Al contrario, ella lo refuerza cuando hace que el tiempo de la servidumbre necesaria ocupe el tiempo de la libertad posible.

Por eso lo más odioso de la jornada de trabajo, como de cada una de sus horas, es tal vez su anticipación: "Lanzándose hacia el lugar del trabajo, este hombre tiene rasgos singulares, la cólera incuba en su mirada; en sus impulsos de esclavo insurrecto, pareciera que corre a firmar un pacto clandestino para aplastar lo que le oprime". Sin embargo este esclavo insurrecto sólo se apresura para ser puntual en el lugar de su servidumbre, y la primera hora del día lo verá aplicar la energía de su revuelta a un trabajo concienzudo, pasar del odio contra el opresor a la lucha del trabajo:

> Llegado al establecimiento, la lucha comienza. Primero, su pobre musculatura descansada un poco por el sueño se empeña en la tarea. Este obrero, entregado a la costumbre, confiado en la solidaridad, dirige su habilidad con conciencia en la buena confección de la obra. Rendido un instante a las íntimas satisfacciones de un trabajo útil, él olvida lo que le rodea, sus brazos van, un detalle del oficio se acaba favorablemente y, prosiguiendo su obra, una hora se agota.

Al filo de las horas, conforme al entrenamiento de los brazos y las pulsiones de la revuelta o del ensueño, este olvido consciente del entorno toma la figura de la ebriedad: "...trabaja violentamente para embriagarse de olvido. Un instante consigue alejarse de los resentimientos de la memoria implacable. Trabaja enfurecido, maquinaria viviente, gana en beneficio de su patrón lo que pierde a expensas de

su fuerza". En la sobria resolución de la primera hora como en el delirio de esta quinta hora donde el obrero, según la lógica del ebrio, trabaja para olvidar que está obligado a trabajar, estaríamos tentados de ver el sueño sansimoniano de los "motines pacíficos" ya realizado en lo cotidiano del taller. Pero el deslizamiento de las horas permite percibir el déficit radical de esta transferencia de energía, efectuada solamente en la doble figura del olvido y de la lucha. El furor se transforma en energía productiva sólo en la medida en que el pensamiento abandone el cuerpo productivo para reproducir la distancia del rechazo. Trabajo de ebriedad, trabajo de olvido, de ningún modo la bella armonía de una inteligencia servida por una mano hábil; otra figura del frenesí babilonio, que tampoco reparte las horas de trabajo y las horas de orgía, sino que divide cada hora por los contratiempos de la anticipación y de la reminiscencia, del olvido productivo y de la fantasía improductiva. Por eso el esclavo insurrecto es efectivamente un habitante de Babilonia, pero en absoluto como lo pensaba ese extraño cristiano cuyo interés se fijaba por completo en la oposición de Baltasar y de Ciro, el rey del antiguo mundo, destruido por la orgía, y el sobrio organizador de los ejércitos disciplinados del nuevo mundo. ¿Haber tenido su vida marcada por el paso de un apóstol llamado Moisés es lo que permite a este obrero ateo, quien rechaza poner los pies en el casamiento religioso de un amigo, indicarnos el verdadero sitio del obrero: el del judío en cautiverio, víctima de la opresión de otra raza, pero aun más símbolo del alma cautiva de las necesidades del cuerpo y de su trabajo?

Este exilio primero del alma les brinda una extraña figura a esas relaciones de colaboración y de odio entreveradas con un amo que es el representante de una tiranía más fundamental, el abismo de la explotación abierto entre los dos, consecuencia del mundo invertido donde el alma es prisionera: "Esas dos bestias humanas que animalizan el trastorno de las cosas y que la desconfianza y el odio profundizan se muestran los dientes ante las partes desiguales de su presa, sin atacarse no obstante, el uno retenido por su cadena, el otro por presentimientos fúnebres": frente a frente de esos personajes cuyo odio es

tan accidental como el amor imposible, conflicto tan inexpiable como contingente; pero también contradicción cuya resolución irrealizable, lejos de implicar la eternidad de la dominación, evoca una liberación que tendrá lugar menos por la insurrección de los cautivos que por el derrumbe del reino de la cautividad en que este amo, embargado de "presentimientos fúnebres", lee el "Mané, Tecel, Fares"[27] en las miradas odiosas y hasta en los gestos dóciles de sus esclavos.

A partir de allí se escanden las diez horas que repiten cada día los 70 años de Babilonia; no según una acumulación que haría explotar la conciencia de la explotación, o según el mecanismo oscilatorio de las disciplinas y de las resistencias; más bien según las tensiones de un diálogo, de una representación del alma y del cuerpo. Si esta representación toma en la primera hora la honesta forma de las recomendaciones de un alma moralista a un cuerpo aplicado, se compromete pronto en los ademanes del olvido y del resentimiento, de la irritación y de la reminiscencia. Así, desde la segunda hora, la buena canción que incita al trabajo útil confiesa su duplicidad: la mecánica misma del cuerpo moralizado derrapa sobre los sonidos que acompasan el esfuerzo, para repetir un estribillo completamente distinto, una lección completamente distinta:

> A veces, atacado de un acceso de inoportuna alegría, tararea un viejo aire querido que canta su padre; extraviándose poco a poco en los caprichos de los sonidos que desnaturalizan su primer recuerdo, la medida de su júbilo cambia extrañamente; pues murmura un canto de revuelta que simula el fusilamiento.

Primer extravío, primer contratiempo, este murmullo improvisado del cuerpo, que se desliza del recuerdo de la infancia lejana al recuerdo de Julio, va a acompañar los dolores del alma por el camino de sus placeres.

27. "Mané, Tecel, Fares", palabras enigmáticas que descifró el profeta Daniel (Libro de Daniel, Antiguo Testamento). La sentencia anunciaba la caída del imperio babilónico en manos de los medos y los persas. [*N. de los T.*]

> Sin embargo resta una hora a consumir antes de alcanzar la del reposo, y el obrero se irrita, pues ensoñaciones le asaltan exponiendo las riquezas prometidas por las maravillas de una buena organización. Aturdido por el vaivén del empresario o de su capataz, forzado a entenderse con uno de ellos sobre los planes que fatigan la atención, las observaciones secas encuentran respuestas parsimoniosas y las miradas intercambian descontentos que profundizan más lo que separa a los dos hombres.

No hay nada en común entre esta primera aparición del amo y la imagen distante y tranquilizadora del ocioso explotador. Ese amo no se tira, como en los textos, en el sofá con edredón; no hace más que caminar y pensar. Por eso entra en escena menos como el enemigo que como el inoportuno: insoportable por su vaivén que recuerda la ronda del carcelero como si, no contento de observar al cautivo, pretendiese retener el espíritu del trabajador, lo obligara a que aplique su inteligencia a sus planes.

En el mundo trastornado que toma por su reino el amo es, en principio, un ruido de pasos que arranca el alma al sueño de la Tierra prometida para devolverla a su cautividad. Es el estorbo que impide soñar tranquilamente con los goces de esta buena organización donde él no tiene en absoluto lugar.

Así acaba la tercera hora y comienza la de una comida que no sería la del alma. Pues este tiempo de la comida reaviva la constricción fundamental: la constricción del cuerpo que hay que alimentar para que pueda continuar una actividad que no tiene otro objeto sino su nutrición. Por eso, la primera comida estará marcada por el vano esfuerzo de evadirse a esas sensaciones que prolongan o anticipan la constricción del trabajo:

> El estómago del obrero, aguzado por el apetito que provoca un trabajo turbulento, no se alimenta conforme a las reglas de la higiene, sino se colma con platos más o menos adulterados de un mal negocio de comidas hechas [...]; el aire viciado desflora

> sus sentidos, y, a pesar de que su imaginación, independiente de los lugares y de los tiempos, se inventa una existencia armónica, se abate pronto ante los escombros de lo real.
>
> Este obrero quiere absolutamente felicidad. Come con prisa para ser libre un poco y perderse veinte minutos en el fondo de alguna vaga esperanza. Pero, a pesar suyo, su oído atento permanece a la escucha, pues la campana sonará pronto y por adelantado su timbre le importuna despertando comparaciones peligrosas contra los que viven del trabajo de los otros.

Estas comparaciones son peligrosas en principio para quienes las hacen. Esta irritación, estas convulsiones, estas crispaciones de los miembros, estas miradas de rabia que produce el timbre anticipado de la campana definen más el padecimiento servil de las víctimas del mundo trastornado que la toma de conciencia dirigida a la realización de una sociedad fraternal, donde el alma podría reconocer la estancia de la que guarda la reminiscencia. El "pensamiento de insurrección" suscitado por la campana no se dirige, una vez más, sino hacia el trabajo a recomenzar: "Dentro del taller, el deber lo sostiene, se arma de resoluciones ante las siete horas monótonas, inevitables, yugo que hay que soportar para alimentar el cuerpo". ¿Es para excusarse que éste se hace compañero cómplice y ofrece al espíritu, sometido para él al yugo del taller, la distracción del trabajo? "A menudo una dificultad laboral hábilmente vencida lo distrae un poco y parcela la duración del tiempo". Hay que tranquilizar, pues, a quienes quieren ver al obrero encontrando en su trabajo una satisfacción intelectual: el trabajo, de hecho, sabe brindar en ocasiones una distracción a sus propios dolores. Pero este placer pronto revela que no tiene el carácter por el cual la filosofía distingue el verdadero bien del alma de los bienes codiciados por un emperador y por un rey: poder ser compartida. "Se aplaude por el éxito y quiere hacer parte a su camarada del proceso dichoso que ha comprendido, y bueno para poner en aplicación. Pero el otro, o menos rebelde o más necesitado, no responde más que furtivamente pues percibe el ojo del patrón, con frecuencia al acecho y rondando entre sus obreros".

Es la primera vez que el otro obrero interviene, y lo hace bajo la figura del que rechaza comunicarse. La relación dichosa del trabajador con su labor viene a quebrarse precisamente sobre aquello que sin embargo le daría una finalidad: la relación fraterna con el otro. Si el camino de los combates no es el del alma cautiva, la del trabajo atrayente no lo es más. La esperanza de otra relación con el trabajo es arruinada por la complicidad de las miradas que une a los otros obreros al patrón. La anticipación de la mirada del amo hace regresar el sueño del trabajo atrayente y fraternal al estadio del frenesí productivo del esclavo insurrecto.

> El condenado se indigna ante esta suerte de inquisición que ejerce la mirada del patrón y se siente afectado por un salto de odio hasta el fondo de sus huesos. Cuando esta conmoción se aquieta por fin, trabaja violentamente para embriagarse de olvido. Un instante consigue alejarse de los resentimientos de la memoria implacable. Trabaja enfurecido, maquinaria viviente, él gana en beneficio de su patrón lo que pierde a expensas de su fuerza.

Sin embargo no es la conciencia de la explotación lo que va a detener la mecánica productiva. Para quien sabe su existencia vendida, no importa en última instancia disputar sobre los beneficios del comprador. Entonces, no es la revuelta del trabajador explotado sino la cólera del pensamiento abandonado lo que viene a frenar los movimientos del cuerpo afirmando su derecho. Pero este derecho de un alma, a la que el encierro del taller no deja percibir, por la elevada ventana, otra libertad que el vuelo de los pájaros o el movimiento de las hojas, se encuentra al mismo tiempo repuesto: deviene el sueño de una vida vegetativa que aboliese el dolor o de una vida animal cuyo libre vuelo esté hecho del olvido de sí:

> Este carpintero percibe más allá de las torturas de lo próximo la cima de un álamo que se balancea por los aires, codicia la existencia vegetativa del árbol y se enterraría gustosamente

> bajo su corteza para no sufrir más. Pasan cuervos, sueña con la vasta perspectiva que ellos dominan y de la que está privada; contempla los bellos campos donde su vuelo se dirige; envidiando a esos pájaros libres que viven conforme las leyes de Dios, en su delirio, quiere descender del hombre al animal.

Incluso antes de que el alma hubiera recobrado conciencia de su destino, la advertencia de un camarada, simple intermediario, una vez más entre él y la mirada del amo, lo devuelve a lo positivo: a la madera sobre la que se arroja de nuevo, a las comparaciones que hace "a pesar suyo", a la tortura de su cuerpo ahogado por el polvo de las virutas, que lo hace insultar, molesto por la estrechez de la distancia entre los bancos, que lo hace gritar. "¡Todo se le convierte en odioso, su patrón y las cosas! El segundo tercio del día se cumple en medio de una execración".

De esta execración va a nacer sin embargo, en la segunda pausa, una fuerza que ya no es la fuerza de la convulsión. Todo en esta descripción es la antítesis de aquella de la primera comida realizada entre la impaciencia del hambre y la anticipación de la campana. Esta vez a la necesidad se la entra pronto en razón: "Impaciente y fogoso, rápido satisfizo su apetito"; y la rebelión que propaga ahora no se identifica más con las irritaciones y las rabias de los esclavos insurrectos sino con el apostolado que establece las leyes de un mundo vuelto a poner al derecho.

> Enseguida él desencadena sus pasiones populares, es decir revela a sus camaradas la extensión de sus derechos exponiéndoles asimismo la suma exacta de sus deberes. Su inspiración excita a esos parias embrutecidos; apóstol infatigable de la rebelión, los lleva hasta un rincón y, allí, denuncia los impuestos en carne y alma que ellos pagan a la sociedad que los desfavorece. Entonces los conjurados hacen el juramento de rebelarse contra el freno que los ahoga.

Entre la séptima y octava hora de trabajo, ocurre algo así como la unión frágil de las dos figuras contradictorias del apostolado y de la

conspiración. No obstante esta conjura no toma, como en un canto contemporáneo, el diáfano rostro de la unión de los trabajadores conscientes que conspiran al sol.[28] Por la voz del apóstol, quien es menos en este momento un camarada de trabajo –por tanto de embrutecimiento– que un extraño de paso, el soplo del espíritu atraviesa un momento los muros del taller, antes de irse, allí donde quiere, a despertar a otros parias. Conjura sin término ni rostro, no entraña ni la revuelta de la octava hora ni la organización de las etapas de la liberación. Sin embargo esta inversión momentánea de las complicidades que, durante las horas de trabajo, unen a la comunidad con el amo, contra cada obrero, no se identifica con lo efímero de las subversiones simbólicas de poder que escanden el tiempo de la dominación. En los intervalos del trabajo ella prefigura, mediante relaciones transformadas entre los individuos, el advenimiento de otra época, cuya temporalidad, cuando suena la campana, se destaca justamente por eso: viene a sorprenderlos en lugar de hacerles sufrir su anticipación.

La campana no obstante ha reenviado la comunión del apóstol a la soledad del obrero y a la fiebre del rebelde para quien todo es hostil, cosas y seres. Su sufrimiento en el taller es redoblado ahora por el pensamiento de un afuera que no es más el lugar de la evasión sino el de un encierro del trabajo por parte de una sociedad obrera que hace del lugar del que querría huir un lugar a defender; "pues a las puertas del taller, los obreros esperan que un puesto esté vacante. Ese exceso los libra a la suerte de aquel que sacrifica los trabajadores al trabajo". Este predicador del falso Dios, se sabe, no es más que el rehén privilegiado de un orden que no domina. Y por eso la inversión del mundo invertido no pasa por su inversión sino por el restablecimiento de una relación fraterna: uno junto al otro igualitario, o reconocimiento del amor. Instauración de una relación humana con su patrón que aparece en las dos horas que suceden al reposo, en la vergüenza de su subordinación –igual de sensible que la conciencia de su explotación–, como en la búsqueda de una fraternidad. "Siente vergüenza de las conveniencias establecidas entre ellos, que lo mantienen a distancia, siempre más

28. Charles Gille, "L'union des camarades", P. Brochon, *Le pamphlet du pauvre*, París, 1957, p. 149.

abajo [...]. Intentando no desesperar del todo, busca algunas caras amigas, pues ¡la fraternidad es su primera pasión! Mediante un esfuerzo sobrehumano, él intenta amar a su patrón...” Pero esta pasión primera es impotente ahora para deshacer los efectos de su frustración, en adelante petrificados en actitudes de un cuerpo dócil para el trabajo pero indócil para el amor: estigmas de un mundo donde las posiciones de los individuos son definidas de tal modo que todo objeto de amor es un objeto de explotación:

> Sus miradas, aunque santificadas por un sentimiento religioso, están demasiado fijas para aliviar la antipatía; es demasiado tarde, el odio es ardiente; es así como los movimientos de nuestra sociedad lo han querido. Persevera aún y mira, lo más dulcemente que puede, los hijos y la esposa de ese amo. Pero descubre en ellos explotadores presentes y futuros; esa mujer no es más que una sobrecarga ruinosa que, por sus gastos frívolos, excita las exacciones que él sufre.

El círculo se cierra: lo que volvería al amo humano es también, en los movimientos de la sociedad, lo que motiva la inhumanidad de su explotación y vuelve a poner frente a frente a quien trabaja para asegurar a una familia de trabajadores el pan de su reproducción, comprometidos por los excesos mismos de esta reproducción, y a quien explota para abastecer a su familia de explotadores y consagra así todas sus virtualidades de amor al mantenimiento de la explotación.

Dentro de este círculo, giran las horas del taller hasta esta última hora que se alarga desmesuradamente por la misma razón que se acortaba la hora de la comida: la espera.

> Es la más terrible, resume las otras: la espera exagera diez veces su duración. El tedio, esa horrible ocupación de los productores condenados a trabajos repulsivos por lo extenso de su acto, el tedio atormenta los miembros y el espíritu de este obrero. Las posiciones corporales que exige el oficio importunan.

> Todo en él quiere escapar de sí mismo y se lanza hacia un mundo desconocido que desea como una dicha. El anochecer cae y su alma se desgasta interrogando los minutos.

La campana que suena por fin y permite al cautivo desertar de ese "galpón de servidumbre" no lo devuelve desgraciadamente a la libertad sino a los sufrimientos de la temporada muerta invernal donde el hambre de sus hijos, o bien el trabajo conseguido para alimentarlos, le privarán del único bien que resta al proletario: su noche, que la temporada de invierno y del desempleo había prolongado para su único beneficio:

> El invierno próximo, si no trabajaba, sus niños se despiertan para exigirle pan; si encuentra algo de trabajo en esta dura temporada, teme por anticipado las odiosas vigilias donde el alma obstinadamente se extiende hacia los goces del estudio, quiere abstraerse de las preocupaciones industriales y consagrar la noche al placer de aprender, al encanto de producir; desesperándose si el destino le rechaza el ejercicio de este derecho imprescriptible.

Sin duda el carpintero rebelde, para identificar mejor su jornada con la de los "innombrables desdichados que, como él, viven de un trabajo saqueado por el viejo mundo", ha forzado un poco el dilema: no tiene hijos para alimentar. Pero esta situación lo lleva incluso a radicalizar el problema: ¿cómo instaurar en los intervalos de la servidumbre el tiempo otro de una liberación que no sea la insurrección de los esclavos sino el advenimiento de una sociabilidad nueva entre individuos que han despojado, cada uno por su cuenta, esas pasiones serviles que, sin embargo, el ritmo de las horas de trabajo, los ciclos de la actividad y del reposo, de la ocupación y el desempleo reproducen indefinidamente? Una sociedad de trabajadores libres: visto de cerca, el proyecto bien podría exceder la reivindicación ya inaudita de "relaciones de igualdad" con los amos. Ciertamente, el principio es fácil de formular: "Apresurémonos a asociarnos y a llevar a la misma

mesa los frutos de nuestra común cosecha". Pero los caminos de esta urgencia no son precisamente ni rápidos ni rectos. El obstáculo no viene de los amos-carceleros. Se trata de saber por dónde pasan esos caminos de la libertad sobre los cuales pueden sólo comprometerse individuos ya liberados.

Capítulo 4
El camino de ronda

Otra fiebre, otro exilio: este tipógrafo ha franqueado en sentido inverso la puerta por la cual precisamente había ingresado. "El quinto día se nos comunica este mensaje siniestro: ¡nada más que hacer!"[1]

Estos contratiempos son frecuentes en la tipografía, oficio con la singularidad de que una jornada en el trabajo no es necesariamente una jornada de trabajo: "Casi no hay imprenta que se permita el indigno e ininterrumpido abuso de contratar hombres, de tenerlos bajo llaves o tras las rejas, sin creerse obligada a dar trabajo o una prestación cualquiera".[2] Tal es la suerte de los "paqueteros" que pueblan las imprentas de gran tirada. La previsión de los patrones les hace contratar con tanta más liberalidad como que no cuesta nada: presentes en el taller desde la mañana, pero pagados por piezas, ellos esperan que los imprevistos del trabajo les ofrezcan algunas horas de actividad remunerada.

Pero esta jornada de trabajo conseguida puede entonces devenir un privilegio cuando la crisis caiga sobre la imprenta y el tipógrafo,

1. Supernant, "Révélations d'un cœur malade", *La ruche populaire*, febrero de 1840, p. 26.
2. Coutant, *Du salaire des ouvriers compositeurs*, París, 1861, p. 13.

expulsado del paraíso de los *journalistes*[3] de la orilla derecha, comience el recorrido descendente que lo conducirá en principio por el camino de los *labeuriers* de la orilla izquierda, antes de ser arrastrado por la espiral que, del primer círculo de esas imprentas de los suburbios que la complacencia administrativa ha permitido establecerse a lo largo de los límites (Montrouge, Vaugirard, Montmartre, Belleville...), se aleja hacia el anillo de establecimientos que modernos empresarios han ubicado cada vez más lejos de los impuestos y de los problemas de la capital: Sèvres, Saint-Germain, Lagny, Corbeil...

Del corazón de París al corazón del infierno, este tipógrafo de ficción ha recorrido la espiral, empujado por un mal cuyas causas el narrador no cree pertinente analizar: "Como todos saben, una influencia nefasta que pesa sobre la industria en general y sobre la industria en particular. A qué causa atribuir esta influencia, desastrosamente progresiva desde hace algunos años, no es aquí ni el lugar ni el tiempo de investigarlo".[4] Una influencia nefasta, una epidemia, un mal venido de otra parte respecto de lo que sería la vida normal del cuerpo social: imágenes quizás esenciales a una percepción que se niega a separar la ciencia de los médicos de la dedicación de los salvadores y del sobresalto de los enfermos. Esta convergencia misma designa suficientemente la fuente única de todos los males sociales: el mal fundamental que la economía llama concurrencia y la moral egoísmo.

Otra enfermedad: ya no la anticipación febril del carpintero, sino, en la agonía lenta de una vida "mendigada a Dios minuto a minuto", en esta carrera para ir a golpear las puertas de los talleres cerrados, desiertos o adormecidos, el mismo intercambio permanente de los dolores del alma y del cuerpo; otro exilio, pero que no tiene más la forma de ese encierro que mantiene al alma cautiva dentro de las necesidades del cuerpo y los muros del taller. El reino del tipógrafo es

3. En el argot de los tipógrafos, en la perspectiva de una estratificación interna del oficio, los *journalistes* son aquellos que se dedican a la composición de periódicos. Las otras dos *clases* son, la de los *labeuriers* encargados de obras de largo aliento y de las tareas más penosas; y la de los *tableautiers* que realizan los folletos y tablas de los ferrocarriles, de las aduanas, de las estadísticas, etc. [*N. de los T.*]
4. Supernant, *op. cit.*, p. 23. En la continuación del texto se evitará repetir la referencia.

de este mundo: no en las nubes del carpintero rebelde, en las calles, los ruidos y los espectáculos de la ciudad:

> Desde hace mucho tiempo sin familia, habiendo perdido a mi madre de muy joven, me había recreado una familia a partir de esta inmensa población que cada día gravita en el seno de la ciudad, que amaba, como mi segunda madre, viva aún aquélla, después de que la otra había muerto; viva con sus casas arlequines, sus edificios abigarrados, su cielo, su sonido que había entendido desde el instante en que me fue dado ver y entender; sentado sobre un mojón como un niño en su cuna, reconocía un hermano en cada criatura que pasaba, un juguete conocido en cada monumento, una denominación amiga en cada uno de los sonidos que susurraban por miríadas en mis oídos.

Este huérfano que rehace una familia con la ciudad arlequín no está al mismo tiempo irremediablemente separado, entrando al taller, de los caminos de su infancia. El mundo del tipógrafo-*goguettie*r[5] no está dividido en dos como el del carpintero-poeta. Así su exilio, antes de ser un éxodo geográfico hacia las imprentas periféricas, toma la forma de una pérdida de realidad, de una alucinación del espacio maternal.

> Cuando llega la hora en que, en las esquinas de cada cruce, a los umbrales de cada pasaje, yo iba, joven ya fatigado por la vida real, a volver a demandar las ilusiones de una infancia dichosa para acomodarme una almohada donde pudiera soñar, si no dormir, durante largas noches de insomnio, y que cada vez que me hallaba aventajado por esta harpía inmunda e insaciable que se llama Miseria, espectro que por todos lados y siempre evitaba y que me perseguía, por todos lados y siempre, forzado a fugarme continuamente y lejos, lejos, hasta que haya perdido mis rastros.

5. Veáse la nota al pie del capítulo 1, que hace referencia a la *goguette*. [*N. de los T.*]

En las figuras de la retórica tomadas de los modelos de la época se percibe más que la aplicación, por parte del escritor aprendiz, para poetizar la prosa de lo cotidiano, una cierta insistencia en usar la metáfora para hacer pasar la realidad del lado de la ficción; como si esa miseria, cuyos nidos y estigmas las compasiones y curiosidades burguesas aprenden con Villermé a reconocer, no tuviera derecho más que a la existencia literalmente y literariamente extenuada del espectro del destino que persigue al alma errante; como si la realidad del desempleo y de la miseria fuera menos la ruda manifestación del mal social que la alucinación producida por esta enfermedad mortal de una existencia consagrada a lo que no desea. El trabajo, sin embargo, a través del orgullo de unos o la repugnancia de otros, parecía presentar una virtud unánimemente reconocida: era el medio de la independencia, es decir de una vida sustraída a la servidumbre de la demanda. ¿Pero cómo calificar ahora esta existencia pendiente de la demanda de trabajo? Éste no funciona más como el sustituto de su propio ideal, remedio o distracción al menos de su propia enfermedad; en el trabajo finalmente obtenido el tipógrafo errante encontrará la reparación de las fuerzas mermadas menos por el hambre que por su anticipación, por la imposición de *encontrar* trabajo:

> … Increíblemente sorprendido por ser ocupado tan pronto como llegué, yo me había repuesto […] para reedificar mi porvenir día a día, única forma en que podemos hacerlo razonablemente, nosotros obreros […]; el trabajo para mí entonces era el reparador de las brechas numerosas que una larga inacción había hecho sufrir a mi posición ya precaria en tiempos menos malos: era un tópico potente para oponer a la inquietud del *¿Cómo vivir?* Esta lepra atroz que diezma al tercio de la población que, luego de plantearse por la mañana esta cuestión como un sistema a vencer, al anochecer sigue sin resolverla.

Al término de estas cuatro jornadas liberadas de la angustia del enigma y del trayecto de obstáculos, cae el veredicto de la quinta: “Nada más que hacer”, que una voz por otra parte completa: “sino morir”.

He ahí por qué está ahora inmovilizado en ese puente de Corbeil, allí donde las estructuras cruzadas reemplazan la baranda destruida cuando la invasión extranjera; no completamente solo, pues el narrador lo ha situado bajo la mirada virtual de viajeros que quizá van con demasiada prisa para prestarle atención, pero a consideración de los cuales ha suspendido la mirada que fija sobre el río:

> Qué dirían esas personas que pasan allí en esa carreta de viaje, lanzada velozmente hacia París, sobre el camino que se extiende a lo largo del Sena, si yo fuera a revelarles el pensamiento que me preocupa [...]. Si supieran por qué yo elegí para apoyarme este balaustre calado a través del cual miro ávidamente el agua que fluye, en lugar del balaustre de piedra que me impediría verla; si ellos conociesen qué miserable esperanza acompaña mi mirada hacia la cresta de cada ola y la hago seguir obstinadamente hasta donde mi vista fatigada la pierde y la confunde con todas las que se escapan hacia el horizonte... Esta esperanza, aquí está: el vértigo me arrastra y las oleadas me llevan también, hacia París, sin sacudida, débilmente dormido como esas personas en sus coches.

Deseo de abandonarse sin requerir nada más, pero además de volver de su lugar de exilio, por la vía más directa, al país de la infancia, a la ciudad materna. "Las riberas son caminos que marchan y que llevan donde se quiera". Aquí no hay una decisión sino una impaciencia, no exactamente un vértigo, el deseo de un vértigo. Cómo la mirada apresurada de los viajeros podría discernir lo que está puesto en cuestión: la noche del proletario, única para igualar el día del rico: viaje sin desvío ni sacudida cuyo fasto define una igualdad exactamente inversa de aquella por la cual los predicadores de los ricos les hacen temer una muerte tan desprovista como la vida de los pobres. Sus preguntas y sus consejos caerían necesariamente cerca del problema: "¿Qué dirían ellos? Quizás: está loco: ¿se muere por eso?". La pregunta está evidentemente mal formulada. No se muere por eso, se muere de

eso simplemente. No es una resolución suprema, de la que se podría denunciar su exceso en relación con su móvil, es más que nada el término de una enfermedad, de un lento desinvestimiento de lo real: progreso del tiempo vacío sobre el tiempo pleno, el que amplía las intermitencias, lepra del "cómo vivir", usura del ser por la nada, límite de esa dependencia que produce "una vida mendigada a Dios, minuto a minuto". ¿Cómo estos ricos cuestionadores podrían comprender esta identidad compleja del mal y de la liberación? Para las personas de su clase la muerte tiene la rudeza de los rasgos del Otro absoluto. Porque distinguen claramente las enfermedades o las violencias a las cuales se sucumbe de las razones por las cuales se puede desear morir. No vale lo mismo para la clase de hombres con miembros robustos y con la tez curtida. La proximidad de la muerte no se manifiesta allí solamente a través de las figuras conocidas: la familiaridad de las relaciones de violencia (riñas entre obreros u otras) donde la vida riesgosa hace pesar menos las cargas en los días de motín; la magulladura y la usura de los cuerpos por los accidentes y las enfermedades de trabajo que reducen la esperanza de vida y los cálculos que se consagran a ella; la morbidez de la ciudad popular que hace circular a la misma velocidad los miasmas del cólera y de la insurrección. Existe también esa fragilidad sensible que la tradición atribuye más habitualmente a las languideces de los ociosos. Cuando el director del penal de Belle-Ile tiene la idea humanitaria de permitirles tomar baños en el mar a los detenidos políticos, se asiste a este extraño episodio: el soldado por excelencia del ejército del pueblo, *obrero textil*-sargento-diputado Sébastien Commissaire, cuyo cuerpo, niño, se había templado en las aguas frías del Doubs, llega a desvanecerse: no soporta el olor del mar. La misma experiencia de la prisión pone en evidencia, entre los militantes obreros, una propensión del alma a amplificar los sufrimientos del cuerpo y del cuerpo a debilitarse de las heridas del alma. ¡Cuántos mueren en algunas semanas o algunos meses de injusta condena o del abandono de aquéllos por los que la sufrieron, del marchitamiento del tiempo pasado entre ladrones y condenados a trabajos forzados o de los rigores contrarios del aislamiento celular!

Pero incluso no es necesario hacer la experiencia del presidio para morir de las fatigas y de los desgarros del apostolado, como el tornero de marfil Desmartin, que cae de languidez inmediatamente después de junio de 1848 o el compositor Saumont, desesperado por la escisión de la Sociedad tipográfica: languideces políticas próximas al agotamiento de los que sucumben a la tarea imposible de una doble vida, como el tipógrafo Eugène Orrit a quien el *Telémaco* bilingüe no le alcanzó para llevar a término su doble obra de obrero diurno y de enciclopedista nocturno. Estos debilitamientos producen en última instancia una imagen extrañamente ambigua de la muerte ejemplar donde se confunden los efectos del hambre y los del desaliento, la resistencia vencida por la enfermedad y la decisión de acabar, el precio de la presunción y el salario amargo de la dedicación. Cada vez que un obrero –un tipógrafo a menudo– sufre por lo que ha dicho o escrito, cuando Hégésippe Moreau muere en el hospital o cuando Adolphe Boyer se suicida, se evocan dos muertos legendarios: los poetas del pueblo Gilbert y Malfilâtre. Pero nadie sabe bien de qué murieron: hambre, enfermedad, suicidio o locura. E incluso en las exequias de Adolphe Boyer, muerto por el fracaso de su libro, la oración fúnebre del tipógrafo Vannostal tien dificultades para calificar su final: si censura "esta manía epidémica del suicidio", pide a Dios perdonar a Boyer por haber caído "en una debilidad tan común en las épocas irreligiososas como la nuestra; pues sería injusto que castigase al trabajador que cae agotado de fatiga".[6] El suicidio del militante desalentado –las malas lenguas dicen: del escritor fracasado– es idéntica a la fatiga de quien trabajó demasiado. Y realmente algunas muertes proletarias tienen este carácter memorable, las muertes legendarias de los hijos de pueblo que quisieron franquear la barrera: la de un abandono, en el doble sentido del término: soledad y vértigo. Muertes más dulces que toman el aspecto de un abandono a los elementos naturales. Los modelos del ilustre Charlet no se matan a hierro. Como Jules Mercier o Reine Guindorff, ellos se abandonan a las aguas del Sena; como Claire Demar o Adolphe Boyer, se echan apaciblemente

6. *La ruche populaire* y *L'Atelier*, octubre de 1841.

luego de haber bien cargado su estufa y haber cerrado todas las aberturas por donde el calor podría perderse.

Supernant, sin embargo, no permite que su personaje sucumba al vértigo. Sin duda es su interés de autor: no tiene otro. Pero la continuación de la historia debe justamente mostrarnos que éste no tiene sentido más que por su otro: doble hacia cuya casa se apresura ahora a llegar, sobre el camino mojado por la lluvia, sin ceder a la tentación de abandonarse; es otro y es el mismo personaje ese tipógrafo en el tiempo horadado: proletario del pensamiento, trabajador cuyo tiempo no tiene medida, y a quien el orden y la regularidad, que el visitante observa en el cuarto vacío y frío, no le prometen ningún salario: "Miré su mesa: los papeles, los libros estaban dispuestos en el orden que acostumbraba tener cuando preveía que iba a ocuparse con un trabajo de alguna importancia; un borrador recién comenzado ante su única silla". Ahorremos el tiempo que se toma el héroe para detectar, en la humedad de las cenizas aglomeradas y el secado de la tinta, los signos de un largo abandono, antes de correr el velo de la cama sobre la cual reposa el amigo, muerto desde luego: no por haber tenido nada que imprimir, sino, al contrario, por haber tenido demasiados textos, sin duda, sin imprimir. El narrador, exactamente, no nos lo dice. Él remite la continuación y la moraleja a un próximo número.

Pero no habrá saga; probablemente porque el autor forma parte de esos tipógrafos militantes que, en el otoño de 1840, cansados de hacer en *La ruche* literatura sobre las miserias obreras, se reunirán en *L'Atelier* con camaradas decididos a proponer soluciones positivas y a despertar las energías morales, dando a los trabajadores la dirección de su destino. A nosotros nos toca, entonces, sacar las lecciones de la fábula; no tan evidentes como parecen. Este desenlace suspendido puede ilustrar las prédicas que muestran a los proletarios orgullosos el peligro de las pretensiones literarias. Pero el cuerpo del relato ha destruido de antemano la imagen antitética del buen oficio que hace vivir al obrero honesto y trabajador. A la común frontera del trabajo y del no trabajo, de la obra de la mano y de la obra del pensamiento, una misma enfermedad hace los destinos del obrero y del escritor igualmente mortales. Y si el

tipógrafo, quien no puede vender el uso de sus manos, resiste al frío de la temporada muerta mejor que el escritor, quien no puede vender el fruto de su pensamiento, es sobre todo porque la enfermedad es tanto más cruel donde la función afectada es más noble.

El peligro principal, que va a trastornar la jerarquía de las dignidades, reside en otra parte: no en el hecho de morir del trabajo de su pensamiento, sino en el vivir de él. Es la lección de otro breve relato de *La ruche*, titulado "Une Vie perdue" y firmada por Pierre Vinçard.[7] Nos transporta al decorado de un taller de carpintería que no parece conocer los tiempos muertos de la impresión. Allí también se ha contratado en los buenos tiempos de los tristes años 20, y no siempre con discernimiento. Así el patrón, que parte a hacer la recorrida por los hospicios, se dejó encajar por la administración de los huérfanos al joven Georges, niño sin gusto ni habilidad con el trabajo. Desesperado por no poder hacer nada con él, confió su aprendizaje a Urbain, obrero destacado por su habilidad pero más todavía por la dignidad que profesa por su madre, "mujer de una inteligencia superior y poseedora de un alma amorosa y sensible". Estas superioridades producen pedagogías azarosas. Urbain hace de Georges un obrero aceptable, pero sobre todo le presta libros, leídos con tanta avidez que el joven declara un día a su mentor que no puede más seguir siendo obrero porque ha reconocido "que el trabajo material es incompatible con los estudios serios; porque si en la jornada viene una inspiración, hay que esperar hasta el anochecer para beneficiarse de ella y que, por eso mismo, bien a menudo se nos escapa". El trabajo del pensamiento no puede hacerse a tiempo parcial. En vano Urbain recordará a su alumno que Plauto empujó la rueda de un molino y que Jean-Jacques copió música. En vano buscará retenerle en el camino del deshonor; después de haber vivido a expensas de una joven obrera, él la abandonará embarazada porque su vocación no puede sufrir ningún obstáculo. Georges seguirá su camino hasta la escena final que lo vuelve a llevar por azar con Urbain, en busca de un nuevo alojamiento, en el cuarto donde Georges se muere no de hambre sino de indigencia moral. La escena

7. *La ruche populaire*, junio de 1841.

clave de la historia es aquella en que Urbain, decidido a recordar a Georges sus deberes de amante y de padre, lo encuentra en compañía del Otro absoluto, el que no vive de sus manos, pero tampoco de su pensamiento, solamente del de los otros: el folletinista que, armado con su bastón y su cigarro, viene a presionar a Georges para que denigre la obra de un autor que desprecia a sus amos. Georges, que lo hubiera querido elogiar, se contentará con no decir nada bueno. Pero eso es no hacer nada: el folletinista es el ser desprovisto de esta reserva que permite al carpintero no darse al patrón más que para su dinero, investir en el mismo gesto el celo que lo hace libre de su trabajo y el furor que libera su pensamiento. Quien vive del trabajo de sus manos puede actuar con sus brazos contra el pensamiento del amo o con su pensamiento contra la materialidad de su trabajo. Pero quien vive de su pensamiento no puede más actuar con astucia en el registro del trabajo bien hecho. Siempre debe hacer más, alienar sin reservas lo que tiene de más precioso. Un proletario del pensamiento es una contradicción en los términos que no puede resolverse más que en la muerte o en la servidumbre. Del proletario al apóstol el camino es impensable en términos de carrera. Así *La ruche populaire* no admite como colaboradores "hombres cuya existencia material dependa de su manera de pensar y de escribir",[8] únicamente los proletarios que han concluido con Urbain: "Prefiero cepillar mis tablas, es menos humillante".

Menos humillante sin duda; sobre todo desde que Agricol Perdiguier y George Sand dieron a la profesión su dignidad literaria. Es más bien por un giro literario que la antítesis del obrero perdido deba ser un carpintero filósofo. El mismo cincelador que zahiere la cuchara de albañil está siempre dispuesto a exaltar la música de "su" garlopa, pero el auténtico carpintero Gauny, que ya desconfiaba del brío de los coros sansimonianos, no se contenta con esa música industrial. Quien cepilla sus tablas no vende sus pensamientos a un amo, pero también es necesario que el ejercicio continuo de esta operación le deje un pensamiento. También es necesario que el ruido del cepillo, la mecánica de los brazos y la fatiga del cerebro no hagan de la inde-

8. Vinçard, "Réponse au journal *Le Globe*", *La ruche populaire*, 1841, p. 17.

pendencia del obrero respecto al patrón la mera coartada de su esclavitud al trabajo. Ahora bien, todos los días es una formidable prueba rentar el cuerpo sin alienar el pensamiento, "hurtar jirones de ocio" al "frenesí de la actividad tiránica" del tiempo.[9] El "cáncer que roe el alma del jornalero"[10] consagrado a su banco de trabajo porta el mismo nombre que la enfermedad mortal que se apoderaba a la salida de la imprenta del tipógrafo poeta Hégésippe Moreau, aun cuando él toma la sabia resolución de ser "obrero por condición y poeta por fantasía", haciendo del trabajo nutricio la droga diurna que debe, para escapar a la angustia de la noche y del domingo, prolongar con el opio.[11] Este mal se llama tedio: embotamiento mutuo del cuerpo y del alma, en la que ésta muere más noblemente pero no con menos seguridad de su decadencia venal. En la división de los trabajos de la mano y del pensamiento, de las ocupaciones del día y de la noche, de las exigencias del cuerpo y del alma, el punto de equilibrio supone una geometría más sutil que la que preside a las obras maestras *compagnonniques*.

Ésta no sabría consistir en la simple inversión que operó el amigo y objetor de Gauny, Louis-Marie Ponty, cuya infancia fue rebelde en la escuela y la adolescencia en el aprendizaje de todo oficio. Decidido a nunca inquietarse por saber "qué hora marcaría en su reloj la aguja de nuestros galeotes industriales", ha resuelto el problema haciendo de la noche su jornada y del día su noche.[12] Trapero, luego obrero pocero, se reserva el día para escribir al sol, soñar y armar su biblioteca entre los *bouquinistes*[13] de los muelles. Inversión de los tiempos pero también de las relaciones que unen clásicamente la libertad obrera con la nobleza de la tarea y de la herramienta: elección de la basura como precio de la libertad que él justifica en una oda a un colega:

> Déjalos pues insultarte en la calle,
> Verdadero lazzarone tan libre como el aire,

9. Gauny a Ponty, Archivo Gauny, Ms. 168, 22 de enero de 1838.
10. "Le travail à la tâche", ibid., Ms. 134.
11. Carta citada por G. Benoît-Guyod, *La vie maudite de Hégésippe Moreau*, París, 1945, p. 228.
12. Gabriel a Louis y Louis a Gabriel, *loc. cit.*
13. Comerciantes de libros establecidos en los parapetos de los muelles del Sena. [*N. de los T.*]

> ¡Vaya! toda herramienta es un puñal que mata
> La libertad, de nuestros bienes el más preciado.[14]

Para Gauny esta libertad es la peor de las servidumbres: corrompe la noche del alma en las obligaciones de un trabajo condenado a la deyección, acompañado de palabras groseras y sumisas, bajo sus apariencias vagabundas, con relaciones de autoridad apremiantes. Así no habrá de parar hasta que haya conducido a este bohemio de 35 años a retomar como aprendiz el camino de esos talleres que execra él mismo:

> Con tu amor por las bellas cosas y tu pasión de libertad, si hoy retrocedieras ante los sinsabores que otras costumbres siempre nos aportan serías cobarde. Si volvieras a tus antiguas ocupaciones, envilecedoras por las faenas ilegítimas que exigen sus explotadores en momentos que deberían pertenecernos por completo, embruteciéndote más en tus embrutecedoras y fétidas noches, destruirías en tu espíritu la fracción progresiva que el Gran Todo ha puesto en cada una de sus manifestaciones con el fin de que ellas se eleven con todas sus fuerzas por encima de las trampas de la suerte [...]
>
> Coraje, y evita la abyección, la bajeza, la subordinación vergonzosa que tus patrones reclamarán más a medida que los años atenúen tus recursos físicos, únicas e infieles protecciones que se arrastran en la vejez del trabajador.[15]

Hay que pasar, entonces, por las condiciones drásticas de un verdadero oficio. No es a costa de la jornada de trabajo y de la relación con la herramienta que la libertad debe instalar sus márgenes, sino en ellas. Instrumento de servidumbre, la herramienta es, sin embargo, la condición mínima sin la cual no puede haber independencia para el proletario. Gauny se hará entonces marginal del interior, obrero entarimador a destajo, en casas donde trabaja a sus horas, sin amo,

14. "Galerie des chansonniers: Ponty", *La Chanson*, 26 de diciembre de 1880.
15. Gauny a Ponty, 4 de mayo de 1838, Archivo Gauny, Ms. 168.

capataz ni colegas. Sin duda esta libertad del destajista se gana difícilmente, pues la competencia es ruda, y se paga cara:

> Se lo agobia con la inutilidad y la indiferencia; es a él a quien el empresario sacrifica a sus jornaleros, es decir que ante todo les prepara la labor negando al destajista cuyo tiempo perdido no tiene nada que lo perjudica. Si alguna faena improductiva se presenta, la encarga a este obrero y es siempre él quien la satisface en última instancia, encerrándolo por completo en las exigencias de un trabajo ultimado, sin preocupación por las horas y los cuidados que él gasta. Pero en el trabajo donde respira a su gusto y está en casa.[16]

Estar en casa, las modalidades de realización de este sueño no tienen nada que ver con las ilusiones patriarcales que querrían, mediante el ordenamiento de los palacios sociales, el estallido campesino de las fábricas urbanas o el trabajo a domicilio de las costureras/amas de casas, reconstituir la unidad perdida del trabajo y del orden familiar. Estar en casa, es fugarse del taller del amo, pero en absoluto en beneficio de un lugar más habitado por el calor humano o la amabilidad humanitaria; todo lo contrario hacia este espacio desierto que todavía no es una residencia; un lugar vacante donde los albañiles han terminado su obra y donde los propietarios no han instalado todavía sus muebles; un lugar pues donde, rompiendo en ese breve intervalo la constricción que atrapa al obrero entre el empresario, amo del trabajo, y el burgués, amo del orden propietario, el entarimador podrá acondicionar una puesta en escena que es al mismo tiempo el simulacro de su propiedad y la realidad de su libertad.

Simulacro de una propiedad: es asumiendo su inseguridad como el trabajador puede afirmar una propiedad de su trabajo que no pasa por la relación entre sus instrumentos (que le pertenecen tanto en lo del patrón como aquí) y su producto, sino en primer lugar en el trastorno de su relación con el tiempo:

16. "Le travail à la tâche", ibid., Ms. 134. En ausencia de otra indicación, todas las citas que siguen fueron extraídas del mismo texto.

> Este obrero, que la exactitud de la hora no ha sofocado, considera un instante su tarea disponiéndose a proseguir su buen cumplimiento. Sus herramientas no tienen nada que lo desanime, las toca con una suerte de amistad. Abandonándose a las riquezas de su libertad, los lugares de trabajo, el tiempo que debe pasar allí no lo entristece jamás [...] él no teme la mirada abominada del patrón, ni la señal de las horas que fuerza a los otros obreros a romper su charla para correr bajo el yugo. En la labor, un esfuerzo apasiona otro, los movimientos se suceden con rectitud y el espíritu, atraído por la prosecución de la obra, se ocupa con atractivo matando el tedio: ese espantoso cáncer que roe el alma del jornalero [...] afiebrado de acción, las horas giran rápido para él; su tarea que fecunda acelerándola es un magnetismo que, de la mañana al anochecer, domina su pensamiento y hace que devore el tiempo cuando el hombre en la jornada es devorado por él.

Este curioso trastorno se enuncia aún en términos de una constricción física y de un desorden psicológico. Como todos los obreros que gravitan alrededor de los círculos utopistas, Gauny es adepto a las medicinas paralelas: al cáncer del jornalero opone ese magnetismo que domina el pensamiento para liberarlo y esa homeopatía que cura lo mismo con lo mismo, la fiebre del trabajo servil con la fiebre del trabajo libre. El entarimador tiene el mismo cuerpo para alimentar que el jornalero y sus gestos, para lograrlo, deben tener un frenesí menor. Pero, el dominio de su tiempo y la soledad de su espacio cambian la naturaleza de esta fiebre e invierten la relación de dependencia:

> Este entarimador, dando aire a su pensamiento, cada día macera más y más su cuerpo. Es necesario que funcione con enfurecimiento, pues el trabajo en la obra no tiene más que retribuciones mermadas. Muchos obreros, queriendo liberarse, prueban en esta especialidad de la carpintería y le hacen competencia. Este oficio encierra a este hombre en fatigas violentas

que no se pueden comprender sino experimentándolas, pues pone el *parquet* arrastrándose con las rodillas cuyo trabajo lo hostiga, ¡cuya libertad le encanta! Mortifica su cuerpo para darle vuelo a su alma; ¡sin saberlo, este destajista se asemeja por sus renunciamientos a los padres del desierto!

El desierto, es decir el infinito dado a plena luz a la mirada solitaria, separa la ascesis del entarimador de esas mortificaciones, a primera vista bastante próximas, que fundaban la libertad diurna del pocero Ponty o el orgullo vespertino de Claude Genoux retomando la pluma luego de haber pasado la jornada en los oficios de amasador y de limpiabotas.

Estas pobres industrias –argüía este último–, que muchas personas encuentran envilecedoras, abyectas, indignas de un hombre que piensa, por esto mismo porque en ellas no se piensa, parecían al contrario revelarme en mi propia estima. No ignorando lo que yo valía y quizás exagerando mi mérito, estaba orgulloso de poder plegarme a todas las fatigas, orgulloso de mis mil francos y de los versos que escribía sobre todos los muros; habría apostado cien contra uno que yo era el primer patán del mundo.[17]

Este género de mortificación es a la vez demasiado glorioso y demasiado vil. No se trata de pagar con servidumbre de porquería el derecho a volar en el cielo poético. No hay elevación del pensamiento allí donde el cuerpo vive en la fealdad y el fango. La santificación del alma pasa por la santificación de los sentidos: del oído, liberado de la grosería de las conversaciones del taller o de la calle como del tintineo imperioso de la campana; de la vista liberada del tono gris del taller y del odio que suscitaba la mirada del amo. "Mejor que un espejo", el alma del entarimador refleja los espectáculos que lo rodean. No puede ganar la pureza de su noche con el envilecimiento de su jornada. La armonía hurtada a ese lugar, de donde pronto será excluido, le

17. Claude Genoux, *Mémoires d'un enfant de la Savoie*, 1844, p. 167

hace estar en casa: “Creyéndose en casa, tanto que no acaba la pieza que entarima, ama el ordenamiento de ella; si la ventana se abre sobre un jardín o domina un horizonte pintoresco, un instante detiene sus brazos y planea en pensamientos hacia la espaciosa perspectiva para disfrutarla mejor que los poseedores de las habitaciones vecinas”.

Sin duda, la vista abarcada es más vasta que esas cimas de álamos percibidas por la ventana del taller. Sin embargo, ¿esas posesiones brindadas a la mirada del obrero no evocan esos “palacios de ideas” construidos, según Feuerbach, por filósofos que habitan chozas? A decir verdad esta división es más aun de lo que parece esperar para su vejez el “filósofo plebeyo”. Evocará pronto, con su contradictor preferido, la suerte común que les espera: morir en Bicêtre y “no tener en absoluto una choza de una marca cuadrada para vivir y morir allí libre en sus últimos días en compañía de las almas que amamos, sea libro o grabado, herramienta o mueble, bestias o personas y no poder vivir hasta la muerte con nuestros libros”.[18] No ignora pues que al término de su “libre” curso, no habrá castillo ni choza, ni incluso palacio de ideas que adornen la indigencia. Aparentemente no es del lado de las manos robustas y del trabajo productor desde donde hay que exigir la disipación de la ilusión; a la vez porque el trabajo, la posesión por el obrero de su trabajo, es el corazón mismo de la ilusión, pero también porque no hay ilusión, en el sentido en el que los filósofos y los políticos la oponen al conocimiento de un destino sufrido o de las condiciones propias a transformar. Pues esta “ilusión” es perfectamente transparente en sí misma; no ignora nada de sus causas ni de sus efectos y no entabla ningún pacto con el enemigo al que sirve:

> Este hombre se tranquiliza con la propiedad de sus brazos que aprecia mejor que el jornalero; pues ninguna mirada del patrón precipita sus movimientos. Cree que sus fuerzas están con él, en tanto sólo su voluntad las activa. También sabe que el empresario se inquieta muy poco por el tiempo que pasa en

18. Gauny à Ponty, 4 de abril de 1856, Archivo Gauny, Ms. 168.

> su trabajo, siempre que la realización sea irreprochable. Percibe menos la explotación que el obrero por jornal; cree sólo obedecer a la necesidad de las cosas, así su independencia lo engaña. Sin embargo, la vieja sociedad está allí para hundir arteramente sus horribles garras de escorpión en su ser y arruinarlo antes de tiempo, ilusionándolo en la sobreexcitación de su ánimo que él usa en beneficio de su enemigo.
>
> Pero este obrero saca secretos placeres de la incertidumbre misma de su ocupación...

Posesión de sí a través de la cual se reproduce la pérdida de sí, ilusión beneficiosa para la explotación que descansa sobre la realidad de la liberación. Esta complementariedad no encierra la ilusión en el círculo de una ignorancia ni incluso de una complicidad. El movimiento que se define allí es el de una espiral que, en la semejanza misma de los círculos donde la misma energía se consume en beneficio del enemigo, realiza una ascensión efectiva hacia otro modo de existencia social. Porque otra sociedad no supone el enfrentamiento destructor con el amo o la clase burguesa sino la producción de otra humanidad, porque la cura del mal pasa por la ascesis singular de la rebelión y de su propagación apostólica, la ilusión de la liberación no es la ignorancia que reproduce la dominación sino el camino retorcido cuyo círculo pasa muy cerca de esa reproducción, pero con una separación ya decisiva. Que la campana no se haga oír ni sobre todo esperar más, que el patrón sea desposeído de la soberanía de su mirada y no sea más que el agente contable de la explotación social, estas dos pequeñas diferencias no se reducen a la astucia que permite la inversión productivista de la energía más rebelde. La ausencia del patrón en el tiempo y el espacio del trabajo productivo hace de este trabajo explotado algo más: no solamente una operación que promete al patrón, a cambio de la libertad de los gestos obreros, un rendimiento mejor; la formación de un tipo de trabajador que pertenece a una historia diferente a la del dominio. No hay entonces ninguna paradoja en que el camino de la liberación sea en primer lugar aquel en que se libera del odio del amo experimentado por el esclavo insurrecto.

Servilidad y odio son características del mismo mundo, dos manifestaciones de la misma enfermedad. Que la liberación no tenga más que ver con el patrón sino con la "vieja sociedad" no define solamente un progreso en la conciencia de la explotación sino una ascensión en la jerarquía de los seres y de las formas sociales. El rebelde es además otro trabajador, el trabajador liberado no puede no ser un rebelde. La voluptuosidad de la liberación es una fiebre sin cura y que no puede no transmitirse. La adhesión a la doctrina palingenésica y a la filosofía de "La prueba" propagadas por Ballanche es tal vez propia de Gauny, pero no esta visión que inscribe la enseñanza y el ejemplo militantes en una espiral de la jerarquía de las formas de seres.

Esta iniciación funda una división del tiempo antitética a la que definía el descenso del tipógrafo a los infiernos: una presencia positiva del no-ser –ausencia, ilusión, futuro– en el ser, donde no es más la muerte que se anticipa sino el renacimiento. Así el tiempo muerto del desempleo no es más la lenta usura de la vida, la desposesión del ambiente, la fuga acosada por el destino. A través de las calles de la ciudad realiza una marcha completamente contraria a la del conquistador, ebrio de libertad y recibiendo del pueblo de los esclavos los homenajes debidos a un tipo superior de humanidad.

> Este obrero saca secretos placeres de la incertidumbre misma de su ocupación, tributaria más que cualquier otra del desempleo. Si está sin labor, la busca sin temer el suplicio de la asiduidad. Se lanza al rastro del trabajo con la conciencia de su libertad, seguro de encontrar entre los pobres jornaleros que a veces interroga en sus exploraciones la mirada de codicia que dirigen a este trabajador, que rebeló con una réplica vigorosa su existencia encadenada y cuya flama pasa como una antorcha de examen sobre sus miserias de esclavos. Pues este hombre rebelde se apasiona con la propaganda. Si sus trayectos son infructuosos, remitiendo su rastreo del trabajo para el día siguiente, marcha largo tiempo para satisfacer su necesidad de acción y disfrutar como filósofo plebeyo de las encantadoras

> indolencias de la libertad, que la pompa del sol, el aire de los vientos y su pensamiento conforme a las fogosidades de la naturaleza colman de serenidad y de energía.

El relato (el sueño) que el entarimador propone del tiempo suspendido del desempleo se opone así término a término a la novela del tipógrafo. Éste describía una agonía lenta, angustiosa, intolerable, con reducciones progresivas en el bienestar o en las costumbres que llegaron a las privaciones de las necesidades más absolutas; aquella ataca violentamente su economía y, cuando está a punto de agotar sus últimos recursos, llega a medios extremos a fin de cuidar lo poco que tiene, mortificándose para ser contratado.

Al destino sufrido de las privaciones se opone esta maceración, que tiene también el aspecto lúdico de un cálculo destinado a impedir para el carpintero recaer en el círculo de la necesidad y del trabajo a jornal. Una apuesta tan importante no debería tratarse con los únicos recursos que indica la necesidad. Hay que disponer de una ciencia y el singular genio del entarimador la creó y la llamó: *economía cenobítica*, adaptación moderna de la regla de los compañeros de Pitágoras, ciencia de los medios para gestionar el presupuesto de los rebeldes, haciendo de la restricción de sus necesidades el medio de adquirir al mejor precio el máximo de libertad. El preámbulo de esta ciencia nueva explica sin ambigüedades el principio de la misma: hay que romper el círculo que liga la reivindicación a las posibilidades de consumo, dar vuelta el juego de esta economía política que predica a los pobres las virtudes del ahorro pero los sujeta por vía del consumo. Pero, también, hay que rechazar el irónico argumento del amigo porcero, pronto a reconocer en esta ciencia de la ascesis un apoyo inesperado a los detentadores del actual sistema gubernamental que sabe obligar a su manera a los trabajadores, de buena o mala gana, "el sistema alimentario pitagórico".[19] El cenobita pretende entonces precisar de golpe el "fin de emancipación" de su ciencia:

19. Gabriel à Louis et Louis à Gabriel, loc. cit.

> La sobriedad está lejos de ayudar al tirano pudiendo someter al trabajador a la modicidad de los salarios; el ahorro que debe hacer este último es un arma inteligente y candente que golpea al otro en el corazón; en principio es necesario que el que produce trabaje a su hora y según su gusto aprovechando el beneficio íntegro de su obra; y que gane legítimamente mucho para adquirir mucha existencia y libertad.[20]

La economía cenobítica no es el "pundonor espiritual" de la economía política. En el orden del consumo como en el de la producción, el problema no es poseer "su" objeto sino poseerse, desarrollar fuerzas que no puedan ser satisfechas por los presentes que la explotación ofrece a la servidumbre. Allí incluso los prestigios de la posesión ilusoria no se dejan oponer a la transformación "objetiva" de las condiciones de explotación. El reino de Baal no será subvertido sino por el ejército de los desertores que hayan aprendido a poner su corazón allí donde está su tesoro: en otro lugar, en ningún lugar, en todos lados. No es solamente la búsqueda de trabajo lo que hace andar al cenobita; es una ley de la economía cenobítica que liga a este ejercicio el desarrollo de su libertad ("Cuando, con una independencia absoluta, se dispone de sí mismo, hay que andar de la mañana a la noche") y mayores los gastos reservados a este uso: en el presupuesto del cenobita los zapatos representan 7% del gasto global. Así los desplazamientos obligados e inútiles que, de taller en taller, torturaban al tipógrafo cobran aquí la figura de un juego de pistas o de una partida de caza, ya no escandida por la angustia de la demanda sino orientada por todo lo que, en la decoración de la ciudad o la fisonomía de sus actores, indica al cazador una presa a tomar, al marginal un lugar donde alojar su libertad.

> Él imagina, combina y se inspira, hurga todos los rincones posibles, recorre las calles, los cruces y callejuelas. Escrutando las construcciones de los barrios más suntuosos, extraviándose en los caminos de ronda más solitarios, su mirada tiene

20. Économie cénobitique, Archivo Gauny, Ms. 151.

> la agudeza de un pájaro de presa sin alimento. Finalmente encuentra un camarada, suerte de cínico extraño maquillado de sarcasmos y gran catador.[21]

Escena de género en forma de comedia animal, el encuentro del pájaro de presa y del cínico maquillado no es accidental. Los trayectos del rebelde cruzan por necesidad o a menudo por instinto los caminos de los intermediarios –y de los parásitos– componiendo, en la frontera móvil del mundo de los esclavos y del de los amos, la población sospechosa de los liberados: destajistas, compañeros que intentan tomar trabajos por cuenta propia, trabajadores posaderos o vendedores de vino, contramaestres proveedores de un trabajo. Con uno de esos vividores, cuyos poderes se establecen y se negocian en el cabaret, el asceta deberá pactar en un intercambio de libaciones donde la virtud, para seducir al vicio, le rinde el homenaje invertido de su hipocresía:

> ... Encuentra un camarada, suerte de cínico extraño maquillado de sarcasmos y gran catador; como este hombre tiene la empresa con una parte bastante considerable de trabajo, a pesar suyo tiene que contratar; perdido en la corrupción de la sociedad, no puede ni quiere vencer sus infamias; la materia es su punto de mira, venera a Gargantúa eligiendo su cuerpo. Nuestro entarimador sin trabajo, quien conoce sus gustos concretos, propone a este favorito del trabajo entrar al cabaret y allí, hablando de asuntos profesionales, se toman una botella, luego otra si es necesario y nuestro obrero consigue convencer a este pequeño Maquiavelo que no puede pasar por alto elegir al compañero como ayudante, dejándole la esperanza tácita que él renovará las frescas libaciones después de la duración del trabajo. De acción en acción, y a pesar de sus costumbres opuestas, estos dos hombres terminan la jornada bebiendo; llegada la noche, la ebriedad los alucina, se cuentan hechos cuyas conclusiones parecen finas conspiraciones al

21. “Le travail à la tâche”, *loc. cit.*

pasar, pero qué importa, el vino exalta a uno, ¿se jacta quizás? En cuanto al otro, para vivir libre, oiría parricidios.

Tanto como la vieja sociedad impone su ley, los márgenes de la libertad son también los márgenes de la explotación y el rebelde cazador de sombras está obligado a sacar algunas ventajas de estos obreros y patrones que el obrero devenido patrón Denis Poulot llamará sublimes, en lo que cree una antífrasis. En estos tropos del lenguaje que califican el mundo ambiguo de los liberados, Gauny nos invita sobre todo a reconocer la ilusión óptica que amenaza la búsqueda de los cazadores. El sublime es aquel que despliega la sombra para la presa, tomando la ebriedad del vino por la embriaguez de la libertad y haciendo de su independencia contestataria una nueva forma de reconducción del pacto de explotación. El camino ascendente del rebelde pasa por esta confrontación con su doble, pero sin recaer en este "derroche" en el que los moralistas ven necesariamente zozobrar la independencia del trabajador a la tarea: "Esos moralistas se engañan o sobre todo nos engañan. Aunque esta independencia tenga sus días de orgía, amplía el alcance del pensamiento y difunde alrededor de su adepto un fluido de dignidad que compensa cien veces las aberraciones que pueda sufrir [...]". El goce de la independencia no hace que el rebelde se mantenga comprometido con esta vieja sociedad que le permite tantos placeres secretos. Pues es el hombre cuya mirada no cesa de dirigirse a los brazos y a todos los sentidos. Antes de ser alguien que sufre y protesta por la situación que se le impone, es quien ve lo insoportable. Vuelto al reino de su trabajo atrayente, siempre lo fascina la ventana y esas vastas perspectivas donde de repente dos manchas de sombra aparecen: dos de esos edificios que el espíritu de empresa y el espíritu de reforma han elevado estos años: la manufactura y la prisión celular.

Con un golpe de vista circular ha contemplado todo, los monumentos y las prisiones, la ciudad del tumulto y sus bastiones, las matas de follaje más allá de las barreras y las nubes osadas en los cielos infinitos. Se vuelve a poner a trabajar pero, mejor que

un espejo, su alma refleja los actos de afuera, pues atraviesa los muros; percibe las abominaciones que ocultan. Los prisioneros en sus sofocantes celdas y los mercenarios que las manufacturas corroen le ocasionan cóleras humanitarias donde su indignación, acusando a la sociedad, hace que olvide los esplendores del espacio para sufrir con el mal que ha visto.

El libre trabajador ya no puede, pues, desprender su mirada de esas dos sombras en el horizonte de su imperio: la fábrica donde sufren los mercenarios, privados de los medios o de la fuerza para emanciparse; la prisión que encierra a quienes se han perdido en los caminos de la libertad. Pero la mirada puesta sobre uno y otro edificio no podrá ser idéntica. De cerca, la fábrica es un lugar parecido a aquel del que ha desertado. Ella encierra sólo a quienes lo consienten. Entonces es normal que el obrero rebelde se interese sobre todo por ese lugar que tiene como razón de ser la privación de la libertad y encierra, por principio, a quienes han querido liberarse de la disciplina común. Obrero de la construcción, desde luego, se interroga sobre la novedad arquitectónica que supone, a fines de los años 30, la prisión celular. "Desde luego", es quizá decir demasiado. Precisamente porque sus colegas no parecen plantearse cuestiones sobre esos nuevos edificios y trabajos. No es eso lo que detiene la atención del obrero. Él quiere saber lo que hay tras los muros que ennegrecen su horizonte. Su curiosidad toma las dimensiones de una idea fija, ronda las inmediaciones de una de las prisiones modelos –La Roquete sin duda– y se instala en el lugar habitual de sus transacciones con los agentes del viejo mundo, a la hora en que éstos están más dispuestos a la trampa de su corrupción, la de la comida. "Llegada la hora, él divisa a un patrón-compañero albañil de frente estrecha, nariz concupiscente, cachetes hinchados, la boca glotona, especie de animal goloso que cede a la seducción."[22] La ciencia de Lavater engaña raramente al cazador de libertad: una información

22. "Aux ouvriers qui construisent des prisons celullaires", ibid., Ms. 116. En ausencia de otra indicación, todas las citas que siguen fueron extraídas del mismo texto.

requerida sobre un camarada imaginario, una copa de vino ofrecida, y el capataz de la prisión modelo está en poder de su curiosidad:

> Uno expresa su deseo de conocer el nuevo sistema de detención; el otro, encuadrándose en la vanidad de su poder, se le adelanta y le ofrece conducirlo al interior de la prisión como nuevo contratado. Uno quería volver su complacencia beneficiosa a su apetito, pero no sabía cómo declarar su especulación de una forma aceptable; el otro, adivinando el sentido, morigerará el aprieto del materialista, invitándole a comer luego de la dolorosa exploración, lo que fue aceptado. Entonces entraron en los compartimentos del inmenso sepulcro.

El visitante ha visto entonces el “espejismo de tormentos” que se despliega en el “centro panóptico de la sima” donde se percibe, girando sobre sí mismo, “todos los rayos de esta rueda de suplicios”: medios de tortura que conocía ya, pero ante los cuales, en el taller del patrón, se podía actuar con astucia. Es antes que nada la imposibilidad de que una palabra halle una respuesta, o incluso un eco:

> Ninguna fisura en los muros, nada se filtra, todo se pierde. Uno siente allí que la pulcritud y la regularidad son mortales; el aire, circulando a sus anchas, apesta la baja tiranía en la divisibilidad de sus poderes. Se anda sin ocasionar ecos; ante los carceleros las cosas dan signos de callarse y ordenan sufrir [...] el oxígeno exterior [...] es hipócritamente reemplazado por una toma de aire que, en la disposición de su conducto, pierde la voz del detenido si intenta una comunicación a través de su orificio. La letrina que cada celda posee está también construida con este método de ensordecimiento que entierra la voz y la vida sin matarlas.

Es sobre todo la puesta sin remedio del detenido a disposición del ojo del carcelero, la anticipación permanente de esa mirada que no es vista, la ausencia de noche. Las puertas de las celdas:

> están atravesadas por un orificio de cinco centímetros, vidriado y cubierto con un disco opaco que desaparece, a voluntad del vigilante, en la profundidad de la madera a fin de espiar furtivamente hacia el interior del calabozo. Este ojo de la puerta, ciego y vidente a la vez, hurga de improviso las acciones del detenido que, convulsionado por el tedio y la inquietud, se siente enroscado por la cadena de esa mirada aborrecida [...] en la noche un farol de gas alumbra al condenado que, turbado en su sueño por esta llama de suplicio, maldice aun más su destino y, sin poder aclimatarse a su infierno, recorre su alojamiento con la mirada temiendo encontrar el ojo traidor del carcelero que se mueve en el orificio de la puerta.

El dispositivo panóptico no pretende tanto asegurar el saber del aparato penitenciario sobre los hechos y los gestos del prisionero, sino más bien despojarlos de lo que escapa a ese saber y les permite existir por fuera o de otro modo que en la mirada del amo.

A los discursos modernos que oponen el saber penitenciario sobre el individuo y el encauzamiento del alma delincuente al esplendor antiguo de los suplicios, la mirada del obrero de la construcción rebelde reenvía otra imagen donde la vigilancia no tiene una función diferente de la del suplicio. El vigilado no es un hombre al que se observa y corrige, es un rehén al que se encierra entre muros. La arquitectura celular realiza esta nueva tortura: una prisión cuyos rincones no presentan sombras, ninguna oscuridad permite a la meditación evadirse, donde ninguna complicidad se intercambia o se adquiere, donde ningún azar permite el goce –incluso vano– de la esperanza: mundo sin fisuras, sin intersticios por donde la libertad o simplemente su sueño pueda pasar:

> Las piedras son elegidas de entre las mejores y minuciosamente emparejadas; su ensambles se realizan con la más rigurosa adherencia [...] Precauciones inauditas son tomadas para prevenir la evasión. El camino de ronda tiene la albardilla y los

> ángulos exteriores de sus muros redondeados a fin de que la mano más nerviosa no pueda engancharse allí. Rejas, puertas, luces, miradas iscarióticas, perspectivas radiantes amenazan, delatan, se alinean y acechan a los secuestrados.

Una prisión de donde no se puede escapar, parece ir de suyo. En estos tiempos no obstante es una novedad que tiene con qué indignar. De prisiones antiguas que el azar adaptó a las formas modernas de la detención, como Saint-Pélagie, Madelonettes, o de la Force... ocurre que uno se escapa. Y está en el orden de las cosas. El criminal –o el insurrecto– ha elegido la vía aleatoria. Le corresponde una prisión cuya evasión sea aleatoria, pero de ningún modo imposible. ¿Cómo los que construyen esos edificios sin fallas no han tomado conciencia de que edifican un sepulcro para sus hermanos?

> Cada cimiento que ponen es un ultraje a la humanidad, un peso más que arrojan sobre la sordera de su conciencia. Construyen contra sí mismos celdas horribles, pues es su raza quien alimenta al monstruo. La desigualdad de las condiciones, el desempleo de largo término, la repugnancia que inspira un trabajo sobreexplotado o contra nuestros gustos, la ausencia de educación, una exacción, una comparación, un vértigo hacen combatir en ocasiones a los más débiles y los más fuertes de la plebe contra la sociedad que los deshereda en el vientre de su madre y les prohíbe vivir según el empleo integral de sus facultades.

Los más débiles y los más fuertes... los que no tienen los medios para resistir a la fatalidad y los que tienen demasiada energía para no desafiarla... El catálogo detallado de las razones que arrastran al proletario a la vía de la prisión se encuentra pronto denegado por esa división que remite la etiología del crimen ordinario hacia los dos extremos de la decadencia y de la transgresión. La relación privilegiada del proletariado con el criminal pasa por este doble rechazo. Los disgustos y las revueltas que expresan regularmente los huelguistas condenados a

sufrir la promiscuidad abyecta de la población degenerada de las prisiones no dejan ningún lugar al reconocimiento del condenado como proletario desgraciado. Y a la inversa la relación mitológica del pueblo con el criminal que ve subir al cadalso excede toda justificación o compasión para la víctima de la miseria. La relación global del condenado –revelador, espejo, rehén, desafío– con la sociedad que lo juzga y lo ejecuta cuenta más que la etiología del crimen o la patología de la decadencia. Si las crónicas obreras evocan con bastante frecuencia el espectáculo de la guillotina y la figura del criminal, es raro que nos presenten genealogías –reales o ficticias– del crimen.

El criminal representa menos a una víctima particular de la falta de previsión social que al agente singular de una protesta global contra esa falta. Representa al pueblo menos en sus sufrimientos que en su odio, en el exceso que denuncia a una sociedad donde los destinos no son proporcionales a las vocaciones.

> El pobre ha nacido con un alma ardiente que tiene necesidad de exaltar, de expandir sobre todo lo que lo rodea; pero no, ¡no ha nacido para eso! Y vosotros queréis que en medio de todo eso el odio no germine en su corazón; no queréis que, rodeado de todo el cortejo repugnante de la miseria, no envidie la suerte de su vecino rico.[23]

La genealogía del crimen que establece en dos frases Marie-Reine Guindorff es ejemplar. Lo que cuenta, no es en principio la necesidad determinada por la miseria ni incluso la codicia excitada por el espectáculo de la riqueza. En el origen se encuentra no una falta sino un exceso: la imposibilidad de existir en la medida de sus facultades, de su necesidad de expansión hecha al proletariado, determina ese odio que el ambiente de la miseria convierte en codicia por lo que poseen los hombres que le impiden ser.

Esta economía de la fuerza comprimida, vulgarizada por los sansimonianos y los fourieristas, da al criminal su referente literario

23. Marie-Reine Guindorff, "De la peine de mort", *Tribune des femmes*, diciembre de 1833, p. 81.

heroico. Justo antes del alegato de Marie-Reine, Pauline Roland hace oír en la *Tribune des femmes*, "Una palabra sobre Byron", y exhibe en los crímenes de sus héroes "una enérgica protesta contra el orden de cosas en medio del cual ellos vivían; donde todo estaba ordenado, nivelado de tal modo que las cualidades por encima de la medida no podían encontrar allí lugar".[24] Bajo las dos figuras del héroe fuera de lugar en el justo medio de los valores sociales o del criminal cuya transgresión revela la compresión del alma popular, un mismo tema regresa, obsesivo: el de la "naturaleza fuerte", enigma repulsivo y fascinante para los hombres que intentan pensar al mismo tiempo las formas futuras de la reciprocidad social y las fuerzas capaces de entablar la transformación. Incluso entre aquellos que rechazan enérgicamente las excepciones a la estricta moral del trabajador militante la cuestión termina siempre por volver bajo la forma de un arrepentimiento, de una ignorancia reconocida. El más intratable de los censores que redactan *L'Atelier*, Corbon, terminará también, en *Le Secret du peuple de Paris*, por realizar una retractación pública. Su rival de *La ruche populaire*, Vinçard, ha sido invitado treinta años antes a este replanteamiento. En 1832 Enfantin le pide ayuda para su amigo de cautiverio, el pintor Bouzelin, condenado a muerte por el caso de Saint-Merri, para obtener la conmutación de su pena, proporcionándole certificados de civismo. En efecto, cuando no bebía, no golpeaba a su mujer y no tenía querellas con sus vecinos, el guardia nacional Bouzelin se destacaba por su celo en el combate de incendios y en la persecución de ladrones. Vinçard realizará entonces los certificados demandados para este "mal bicho [...], borracho, pervertido, duelista, pendenciero...",[25] con tanto más disgusto ya que el último "ladrón" arrestado y sometido a sablazos por el heroico Bouzelin no era en realidad más que un amante huyendo de la ira ruidosa de su amada. Bouzelin vería luego su pena conmutada y pronto la buena fortuna de un incendio en la prisión le permitirá ostentar sus proezas y ganar su libertad. Pero el liberado Bouzelin no escapará al destino de aquellos

24. Pauline Roland, "Un mot sur Byron", *Tribune des femmes*, diciembre de 1833, p. 73-74.
25. Vinçard, *Mémoires épisodiques,* op. cit., p. 143.

cuyos furores exceden la norma social: afectado violentamente por una pelea con su mujer, quien le reprocha su ingratitud hacia un bienhechor, tomará, en el paroxismo de su cólera, un cuchillo para atacarse a sí mismo: fin salvaje de una naturaleza fuerte que es la imagen de una generación obrera todavía mal desbastada. En la generación siguiente la alianza del sacrificio militante y del crimen tomará figuras más refinadas. La más singular será la de Emmanuel Barthélemy, el joven mecánico condenado a trabajos forzados por matar a un gendarme, que comandó con guantes negros en las jornadas de Junio la formidable barricada del Faubourg du Temple, el prisionero evadido luego exiliado, huésped cultivado y seductor por sus buenas maneras del salón londinense de Louis Blanc, saliendo de su reserva para asesinar en un duelo a uno de sus hermanos de armas de Junio antes de cometer –¿crimen pasional o provocación política?– una nueva muerte y de terminar en el cadalso en Londres.[26]

Por el momento, las naturalezas fuertes son todavía de una tela espesa; y cuando lo reconoce, el enigma ofrece a Vinçard una conclusión bastante clara:

> Luego de los incidentes que acabo de relatar, yo combatí con todas mis fuerzas una tendencia que consistía en rechazar todo lo que me parecía alejarse de la regla de los deberes estrictos que exige la sociedad [...] Los sucesos del desgraciado Bouzelin, cuya existencia fue una mezcla de vicios o sacrificios generales, me provocaron profundas reflexiones sobre la facilidad con la cual nosotros anatemizamos a esas naturalezas excepcionales, las más interesantes a veces desde un punto de vista general.[27]

Se tratará entonces para Vinçard, con buena ortodoxia sansimoniana, de encontrar carreras a abrir para esos hombres "enérgicos y apasionados" cuya fibra sentimental excita tanto los grandes sacrificios como los grandes crímenes.

26. Malwida von Meysenburg, *Mémoires d'une idealiste*, París, 1900, t. II, pp. 20-21 y 60-64.
27. Vinçard, *Mémoires épisodiques*, p. 148-149.

Pero su amigo más joven Gauny no podrá, en este tema tampoco, mantenerse sólo en el principio de optimización de energías. Si comparte el ideal común de la reeducación –"pasional" por necesidad– de un condenado más enfermo que culpable, la mirada que dirige a "los Atilas de la propiedad individual" no puede ser sostenida por las previsiones de las salidas brindadas a las energías desbordantes. El condenado no es simplemente un salvaje rebelado contra las normas del honesto artesano; representa también la perversión de la energía rebelde, destructora del orden propietario. El condenado pertenece a la familia del rebelde y afirma llevar con él "las cadenas del asesino", pero pertenece como su imagen negativa: recuperación de la pulsión rebelde cuyas devastaciones, en lugar de atizar las llamas de la revuelta, han recaído en la fiebre del consumo mediante la cual el Capital mantiene a sus víctimas encadenadas y les impide intensificar las fuerzas de independencia cuya expansión amenazaría con su ruina. El vandalismo banalizado de estos Atilas cae así en la trampa que ofrece la sombra de la presa en lugar de la presa de la sombra. En cambio, el Tántalo/Espartaco de la rebelión sustrae la infinidad de su deseo a los mecanismos normales de la necesidad y de la satisfacción. Usa la sublimación para intensificar, con su fuerza de rechazo, su radical inadaptación al orden económico existente: señuelo de la virtud rebelde que libera la energía excedentaria de los vicios que se adecuan al señuelo de la atracción mercantil:

> Antes de poseer el capital con que pagar su satisfacción, contempla el objeto de su legítima codicia, lo huele como su presa, lo admira rizándose de deseos, arrastra la sombra [...]. Este Tántalo deviene virtuoso de austeridad, ingenioso de habilidad; su espíritu recibe con eso nuevos estudios, emociones y pasiones extraordinarias que le hacen cien veces vivir. Como no tiene más que cuatrocientos francos de ingreso o de salario anual, prolonga el servicio de sus zapatos mortificándose un poco con ellos o más bien familiarizándose con la rigidez

> del suelo. Emprende tantas otras necesidades y consigue conquistar la cosa deseada habiendo emancipado su razón y su independencia.[28]

La lección de moral dada al acaparador remite a otra economía donde no se trata solamente de transferir las energías y los bienes sino cambiar la naturaleza de los mismos. El ladrón está del lado de acá, rebelde fracasado, rehén del antiguo mundo. Entonces no hay escándalo en que sea prendido en la mezquindad de su deseo. Pero el suplicio nuevo de la prisión celular cambia el sentido mismo de su pena; transforma la complicidad degenerada de la pasión propietaria en víctima ejemplar del despotismo. Pues en él, únicamente es la libertad lo que se reprime. Además no es absolver al ladrón o al criminal reconocer en la prisión celular el crimen absoluto que tiene un solo objetivo: matar la libertad. Y debajo de los criminales que se han perdido en las comarcas de la independencia, tomando la vía de la posesión por la de la libertad, hay que situar a quienes renunciaron por adelantado a toda exploración fuera de las vías que designa la zanahoria del salario: hombres bestias, hombres máquinas que construyen las prisiones celulares.

> Estos miembros subalternos se prestan en su atontamiento liberticida a las viles crueldades de los inventores, siguiendo sus planes línea a línea en todo su terror. Estas máquinas humanas no están ni en contra ni a favor de lo que edifican, trabajan bestialmente para ganar su *picotin*[29] sin controlar su tarea; prestos a demoler lo que sólidamente levantaron; prestos a forjar yugos para todos con el riesgo de caer en sus propias trampas y dóciles a todo trabajo odioso que les asegure un salario. Apilan piedra sobre piedra, bombean el aire en los pulmones de las prisiones, reniegan la justicia perfeccionando las imposibilidades de la evasión, interceptan a las miradas el

28. "Économie cénobitique", Archivo Gauny, Ms. 151.
29. Medida de capacidad para la ración de avena que se le da a un caballo.

> espacio exterior y complican la inquisición que cobra vida en la piedra, en el hierro, en la madera que ocultan y vigilan los tormentos de los detenidos. Acaban esta prisión y sus orificios sin salida de una habitación abrasadora, sin quemarse el alma con este trabajo de condenados.[30]

En efecto, no es habitual que un albañil se interrogue sobre lo que construye, un cerrajero sobre lo que forja o un carpintero sobre lo que ensambla. En medio del anarco-sindicalismo un congreso de la Federación de la Construcción aplazará con una pirueta la cuestión del concurso obrero en la construcción de las prisiones: ¿en la sociedad capitalista qué edificio no es concebido por los enemigos de los trabajadores y utilizado al servicio de la clase dominante? Tal vez haga falta, para tomar en serio la cuestión, partir no de la división en clases sino de la jerarquía de las formas de existencia. La prisión celular comprende el orden normal del trabajo asalariado en el punto en que sus mercenarios construyen para sus hermanos el último círculo del infierno. Y es en este punto, no obstante, donde ellos podrían mejor manifestar su potencia de rechazo. Que un orador convincente pueda persuadirlos de parar el trabajo y se vería un extraño espectáculo: los arquitectos y todos los gestores del sistema celular intentando poner ellos mismos sobre los pies su sueño infernal. Lo importante no es tanto que ellos no tendrían habilidad; es que las formas fantásticas nacidas de su torpeza revelarían en toda su pureza estos designios delirantes de la tiranía que la perfección del trabajo obrero disimula en el acabado de la obra: otra forma de decir que el trabajo obrero, en la doble moral del trabajo bien hecho y del trabajo nutricio, banaliza la demencia del poder despótico. De ahí el valor ejemplar que habría tomado el "trabajo" dejado a los cuidados de los pensadores del sistema celular:

> Queriendo dirigir su obra hacia el cielo, habían modelado la más increíble Babel del mundo: ruina deforme atravesada por

30. "Aux ouvriers qui construisent des prisons celullaires", *op. cit.*, en las citas siguientes no se repetirá la referencia.

criptas de tortura aplastándose en su amalgama; bosque en hierro y piedra de una idea abominable donde se adivina por adelantado el delirio y el estertor de los detenidos; matadero construido con tan poco aplomo que el pueblo apreciando a este Moloch nuevo hubiera temido ser sepultado bajo su caída y cuyo repugnante e indignante aspecto habría poderosamente advertido a la multitud sobre la fuerza de su resistencia pacífica entregando a la execración a los autores de esta extravagancia asesina.

En una sola mirada, quizá la primera de las imágenes, la más fuerte sin duda de las que compondrán el mito de la huelga general; en absoluto la pobre y jactanciosa imaginería que figura a los ricos incapaces de satisfacer solos sus necesidades. Gauny y sus hermanos dan pruebas de saber que no es necesaria una vocación especial allí donde la necesidad manda. La idea del proletario indispensable toma aquí un relieve completamente diferente. En una imagen contradictoria nos son representadas la fuerza de las dos partes y la denuncia de su alianza: Moloch-Babel, el edificio monstruoso y vacilante de un poder que la deserción de los esclavos de Babilonia forzó a que comprendiera por sí mismo los detalles de sus intenciones.

¿Sueño imposible, desanimado por la inconsciencia de esos trabajadores que sólo conocen de todos los empleos la abstracción del salario que prometen? ¿Pero la inconsciencia, justamente, no es una simple negación? ¿No bastaría con que una vez alguien les haga ver, a esos constructores que se retiran siempre de un lugar antes de que sea habitado, los sufrimientos de los encerrados? “Si los obreros formasen un consejo antes de aceptar un trabajo de represión, la observación de uno solo de ellos sobre su lado detestable sería suficiente para que fuera reprobado por todos. La lógica es una luz que se eleva desde lo alto aclarando a las multitudes”. Es suficiente con una chispa. ¿De dónde podrá venir a propagar la luz de la conciencia y el incendio de la revuelta?

“Quizás un orador famoso hubiera podido, arengando a estos ayuda-carceleros sin escrúpulos, tocarles el corazón...”. Desgraciadamente

nuestro entarimador no es un orador. ¿Cómo habría de serlo, cuando la soledad en que cultiva su revuelta le priva al mismo tiempo de toda conversación que ejercite su elocuencia? "Más su reflexión se ejerce, en sí misma, en buscar la unión de nuestros dolores, más su deseo imagina dominios comunes para las poblaciones a venir, menos su palabra se siente hábil para traducir sus utopías".[31] Pero, a decir verdad, no es necesario que hable a las masas. Basta con que atraviese la ciudad con su paso habitual, hablándose a sí mismo, un poco más fuerte que lo ordinario. Pues conoce bien ese defecto que temen los amos: el obrero de París es curioso. El espectáculo es la trampa donde toma su buena conciencia de trabajador. "El demócrata atraviesa la ciudad hablándose a sí mismo. Las frases de su monólogo subyugan la curiosidad de los transeúntes. Cada uno toma una verdad de allí. Sin detenerse, roza la herida de su existencia que empobrece el interés del patrón [...] por estas palabras arrojadas al viento, la masa rodea a este revolucionario que, sin dirigirse a nadie, parece arengar a una multitud.[32] El viento sopla donde quiere y se encontrarán muchos obreros de la construcción para oír la descripción del infierno penitenciario. Pocas chances sin duda con los albañiles: no se dejan distraer del trabajo y entran en bandadas a la obra.

Pero un carpintero, un cerrajero quizás, y la llama se encenderá...

Los talleres van a cerrar, las obras van a detenerse. El cenobita comienza su paseo del anochecer. Lleva ahora otro nombre: se llama el filadelfo.

31. "Le travail à la tâche", *op. cit.*
32. "Les manufactures", *op. cit.*

Capítulo 5
El lucero del alba

"A menudo, considerando las corrupciones del mundo, una misantropía se apoderaba de nuestros corazones, una necesidad de soledad nos hace desear los desiertos; pero no hay nadie a salvar en los desiertos".[1] Dejemos a la banalidad de los tiempos preguntar por qué hay que salvar a los otros y sospechar la voluntad de poder oculta tras este sacrificio. El mismo aire, por otra parte, zumbaba en los oídos del infortunado Boyer: "Se le trataba de loco, de ambicioso que quería hacerse célebre y popular trastornando la sociedad porque aspiraba a la dominación".[2] Antes de ser malintencionada –y mortal en la ocurrencia– esta sospecha es frívola. Quien se marcha al desierto se compromete en una relación con la salvación y la ley –antigua o nueva donde el capricho de sus deseos poco vale. Quien ha tenido la revelación de otro mundo se encuentra frente a sus hermanos –pueblo perseguido pero también masa adoradora del Becerro de oro o del Buey gordo– en una extraña relación de obligación. Más vale para entenderlo renunciar a las antiguas evidencias, oponiendo a la condescendencia del filántropo o del intelectual por males que no sufre, la necesidad experimentada por el militante obrero de transformar una situación en la que comparte con

1. Gauny, "Opinions", *La ruche populaire*, abril de 1841.
2. *La ruche populaire*, octubre de 1841.

sus camaradas el sufrimiento cotidiano. Las imágenes son clásicas, confrontan las solidaridades de abajo con las liberalidades calculadas de arriba, la balanza de la justicia con la arbitraria caridad, las victorias del combate a los pequeños beneficios de la demanda. Pero quizá las consignas del combate han confundido el rostro y los motivos de los combatientes. Delante de los jueces, que acechan a la bestia ávida que quiere apropiarse de los goces del rico, ante nuestras miradas que buscan la red de solidaridades populares, el militante igualitario se presenta más bien con la postura clásica del hombre de bien: abre su bolsa a los necesitados y consagra sus días a procurar el alivio de las miserias físicas y morales del pueblo. Así se presenta por ejemplo, a los magistrados encargados de condenar al más escandaloso de los periódicos comunistas, la figura de uno de los fundadores de *L'Humanitaire*, el joyero Page: "Con frecuencia acoge en su casa a los obreros que se encuentran en una indigencia completa y aun ganando el dinero con el sudor de su frente, no vacila nunca en prestarles, en darles hasta vestimentas; y aunque en ocasiones haya sido mal recompensado, esto no le impide comenzar de nuevo".[3]

Aquello que singulariza el sacrificio del apóstol comunista no es preferir a la mano abierta de la caridad los puños apretados y los brazos firmes de la lucha. Es un itinerario particular, un determinado desvío entre las prestaciones de la generosidad individual y las reglas de la justicia social, desvío que pasa fácilmente por los caminos de la metafísica: "Siempre lo encontré muy curioso de instruirse sobre temas de filosofía trascendental", anota el mismo testigo, un médico retenido por las preguntas singulares del enfermo al hombre de ciencia, "me ha interrogado frecuentemente sobre cuestiones sociales, pero únicamente desde el punto de vista científico. Por ejemplo, me preguntaba un día si, a modo de tesis absoluta, la igualdad social podía establecerse; le respondí que, científicamente, de la desigualdad de nuestros órganos resultaba necesariamente la desigualdad social". Pero justamente es la suerte del militante igualitario, decepciones que sin cesar le llevan de las ingratitudes del sacrificio a las ilusiones

3. "Procès de L'Humanitaire", Audiencia del 11 de noviembre de 1841, *Gazette des Tribunaux*.

perdidas de la ciencia. Si la filosofía de la Comunidad juega el rol de una compensación, no es en el sentido trivial de la codicia, ávida del bien de los afortunados; pero tampoco se trata de la ilusión que transgrede los límites pronto afectados de la filantropía o suple a las armas desconocidas de la organización y del combate obreros. En principio lo que pone un límite al apostolado obrero es menos la debilidad de sus recursos que la ingratitud con que se le paga. Pero es también eso lo que le da un impulso nuevo: "Aunque en ocasiones haya sido mal recompensado, esto no le impide comenzar de nuevo". Aunque... ¿por qué? El apostolado igualitario se distingue de la prestación sobre todo en esto: sucede como si fuera ese no reconocimiento lo que le da su movimiento. Sin duda la práctica filantrópica está a menudo en déficit en las cuentas de los calculadores que quieren hacer reembolsar en plusvalores de moralidad los socorros en víveres, leños y vestimentas consentidos a la clase pobre. Es raro al menos que sus obligados no paguen a los filántropos con el reconocimiento que tiene la triple ventaja de no costar nada a quien lo otorga, de producirle agrado a quien lo recibe y de indicar ya un cierto progreso de la moralidad popular. ¿Cómo podrían por otra parte acusar la parsimonia que organiza estos simulacros, estos hombres de bien que quieren, justamente, enseñar a los pobres las virtudes del ahorro y del interés individual honestamente entendidos? Antes de excluir el intercambio caritativo de los favores y de su pago en gratitud y moralización, el militante igualitario está excluido: está impedido de volver como Page, está sospechado en su celo fraternal como Boyer, y privado como Gilland de encontrar a los hombres que harían marchar la asociación hacia el sueño por el cual sacrifica su posible bienestar.

¿Estas desilusiones no deberían llevar a los inventores de recetas sociales hacia la realidad de la lucha y la paciencia de la organización donde se tejen los lazos sólidos de la fraternidad obrera? ¿Pero si las cosas ocurriesen la mayoría de las veces a la inversa? Escuchemos antes bien la historia del obrero bonetero, Zacharie Seigneurgens, que es juzgado poco antes que los fundadores de *L'Humanitaire*, en ese mismo mes de octubre de 1841 cuando Adolphe Boyer pone fin a sus días. Comienza

como muchas otras en las barricadas de Julio, en la decepción que embarga desde la mitad de agosto de 1830 a los combatientes obreros pronto conscientes de la ingratitud de sus ricos aliados de tres días.

En el momento en que sus camaradas boneteros, luego los mariscales-herreros, los cerrajeros y los hiladores, necesitaban traducir su desilusión y manifestar sus reivindicaciones por las vías de la "coalición", Seigneurgens quiso evitar los riesgos de un combate a descubierto y sin unidad. Para que las voluntades individuales se armonicen y adquieran "un grado de potencia", organiza un "centro de operaciones para mantener esta armonía y para dirigirla": la *Sociedad de obreros boneteros de París*. Lamentablemente él necesitó poco tiempo para reconocer en la marcha de la sociedad nacida de sus cuidados el mismo vicio que fundaba la ingratitud burguesa, egoísmo vuelto más temible quizás al abrigarse tras las reglas que fijan los intereses comunes de la solidaridad obrera.

> Hacia el mes de febrero último, les hice la propuesta de acordar alguna ayuda, que podría tomarse de la caja de la Sociedad, para una viuda y sus niños cuyo marido había puesto de 20 a 25 francos en la caja. El difunto había sido tachado de la tabla de la asociación, por falta de pagos, ya que apenas, por el estado de su enfermedad, podía ganar para el pan: estos hombres han rechazado mi propuesta, pretextando que no podía cambiarse el destino de los fondos de su fin primitivo; que la sociedad había sido fundada en interés de los obreros boneteros en general, y que, por consecuencia, no podían acordar con ayudas individuales.
>
> Yo no había insistido, tenían la legalidad requerida por el reglamento.[4]

Más adelantados ideológicamente que su iniciador, estos asociados ya saben preferir los principios de la organización obrera a las

4. Seigneurgens, *Lettre sur la formation de la Société des ouvriers bonnetiers de Paris, dite Bourse auxiliare, adressée à tous ses confrères à l`occasion de sa dissolution*, París, s/f, pp. 2-3.

ayudas de la caridad individual. ¿Pero por qué basta con que Seigneurgens, comprometido por las imprudencias de los dirigentes de la Sociedad de los derechos del hombre, vuelva a estar en prisión para que esos hombres tan puntillosos con el reglamento de la asociación se desaprueben? "...Estaban en la legalidad requerida por el reglamento. Pero por qué han abolido el artículo 63 del mismo reglamento, así concebido: 'La disolución de la Sociedad no podrá ser puesta a deliberación: un solo afiliado tiene el derecho de oponerse. Aquel que hiciere la propuesta será tachado inmediatamente de la tabla de la Sociedad y su exclusión será pronunciada por la Asamblea'. Sin lugar a dudas que para abolir la Sociedad, ellos habrán comenzado por anular este artículo, para tener la apariencia de matarla legalmente. Qué amarga burla: la mayoría ha decidido, se sacó el dinero, no hay nada que decir".[5]

Al término del asunto, las cuentas sacadas por este militante republicano le hacen volver a poner en cuestión la aritmética de la democracia; la realización de la comunidad obrera pasará en adelante por la relación privilegiada que no es la de la mayoría con el reglamento sino la del principio del individuo que hace la excepción: la viuda a la que había querido socorrer pese al reglamento, el individuo cuyo veto basta para impedir que se destruya la ley de la asociación. Entre el principio del egoísmo y el gobierno de las mayorías él ha reconocido un vínculo; también este militante obrero y republicano se hará a partir de ese momento propagandista comunista: militante de un principio, ya no más de una clase o de un régimen. Pues "hay que admitir a priori un principio cualquiera" y este principio "debe ser ya el de la desigualdad, ya el de la igualdad", pero no puede ser el de la mayoría "pues nosotros hemos dicho que la ley de las mayorías no era un principio porque un principio es inmutable y la voluntad de las mayoría podría cambiar".[6]

Conclusión de la doble revuelta que condujo hacia el comunismo a un determinado número de cabecillas obreros provenientes de la Sociedad de los derechos del hombre. Por una parte meditaron en

5. *Ibid*., p. 3.

6. *Cours d'assises de la Seine*, Audiencia del 30 de octubre de 1841, *Affaire du Moniteur républicain*, publicado por Zéphir-Zacharie Seigneurgens, París, 1842, pp. 11 y 13.

prisión sobre la ligereza de esos jefes –intelectuales y políticos burgueses– cuyos registros minuciosamente mantenidos los libraron a la represión; se han indignado de los privilegios que la detención acuerda según el rango social de los revolucionarios, como de las loterías y de los bailes del bello mundo republicano en beneficio supuestamente de los pobres detenidos; y esta experiencia los invita a oponer las solidaridades de clase a la desigualdad de las sociedades políticas. Pero también han visto a sus hermanos olvidar a su gusto esta solidaridad y beneficiarse incluso de su ausencia para dejar perecer la obra que ellos habían emprendido. Por eso, es otra división en "clases" la que va a fundar su apostolado igualitario, una percepción de la explotación desfasada respecto de la que define el poder económico del patrón sobre el obrero. Cuando hace el balance de la liquidación de su sociedad para los obreros boneteros, Seigneurgens les hace escuchar el discurso del ebanista Olivier a sus colegas reunidos para fundar su sociedad:

> Por comparación, separamos la sociedad en dos clases de hombres y les decimos: quienes sólo viven para sí mismos son egoístas, pues sólo viven para beber, comer y dormir como bestias; quienes sacrifican su interés personal por el de la sociedad son hombres sociales; y les diremos: ¿a cuál de estas dos clases de hombre pertenecéis? Y bien, a los que nos digan que pertenecen a esta última, los aceptaremos en nuestras filas [...] Con elementos semejantes estaremos seguros de llegar a nuestro cometido. Los primeros cristianos que partieron de la profundidad de Judea para enseñar su doctrina por toda la tierra eran pobres como nosotros, pero eran ricos en la entrega, animados por una convicción firme y resuelta, guiados por una fe ardiente, soportaron todos los suplicios, todas las torturas imaginables con la más inmensa resignación; lograron transformar la cara de la gran sociedad humana.[7]

Lo mejor es seguro, pero por las vías de lo peor. Los padecimientos del apóstol no forman aquí metáfora con los azares de la lucha o no

7. *Lettre sur la formation de la Société des ouvriers bonnetiers de Paris*, op. cit., p. 14.

son coartada para el poder del jefe. Quienes pertenecen a la clase convocada tienen mucho más que perder que sus cadenas: un comercio, un taller, una casa, una familia. Preocupado por producir vergüenza al mismo tiempo que dar prueba, Seigneurgens eligió un testimonio apropiado para estremecer a quienes sólo creían en los mártires.

> Olivier era fabricante de ebanistería, ocupaba a tres o cuatro obreros [...] Detenido, pasó a juicio en el llamado de los 27; fue absuelto por la Audiencia del Sena; arrestado de nuevo por los hechos de abril; pasó muchos meses en los calabozos de la Force; no salió de nuevo hasta el mes de julio, pero muy enfermo. Durante su prevención sus hijos habían muerto en la miseria, su mujer se había vuelto loca. Vuelto a su casa, no encontró ni los bancos de trabajo, ni las herramientas, tampoco su cama y los otros muebles. Extenuado por la debilidad y la enfermedad, se hace internar en el hospicio Saint-Antoine y muere después de largos sufrimientos hacia el mes de octubre de 1834.[8]

La muerte natural del ebanista presenta los mismos síntomas que la "enfermedad de nuestro siglo" vencedora de Boyer. Dos víctimas del "agotamiento" sufrieron el cumplimiento de la misma necesidad expresada en el testamento de Adolphe Boyer:

> Si se quiere saber por qué yo me doy muerte, he aquí la razón: en el estado actual de la sociedad, para el trabajador, cuanto más egoísta es más feliz; si ama a su familia y quiere su bienestar, experimenta mil sufrimientos; pero si ama sinceramente a la sociedad y a sus semejantes, debe terminar como yo.[9]

¿Amor sincero, pulsión de muerte? ¿Lo que separa al sacrificio militante de la beneficencia filantrópica sería entonces esa misantropía profunda sobre la que se basa y a la que no deja de volver ese

8. *Ibid.*, p. 9.
9. *La ruche populaire*, octubre de 1841.

amor sincero hasta morir? No es solamente la ingratitud humana lo que está en tela de juicio sino más bien una promesa decepcionada, la brecha entre esas grandes jornadas de la generosidad popular y lo cotidiano de la competencia que fortalece a los pioneros de la regeneración sus egoísmos fatales. La amargura del espectáculo del pueblo satisfecho con su sumisión e indiferente a los que quieren sacarlo de ahí se soporta también con la comunión, con el entusiasmo de las jornadas del pueblo rey. Doble sentimiento que traducen las cartas de la costurera Désirée Véret al Padre Enfantin. "Estaba segura de mi desprecio por la especie humana", dice para explicar la condición desde donde la hizo salir la revelación de la doctrina, "estaba tranquila en mi indiferencia y me bastaba a mí misma, no estaba ligada en absoluto a los individuos sino al infinito...".[10] Sin embargo cuando Enfantin, absuelto del cargo de estafa, es aplaudido por la masa, la complicidad de un día reanima el sentimiento de una comunión más fundamental con el pueblo de Julio:

> Estaba orgullosa de ver a esos nobles trabajadores apiñarse a vuestro alrededor [...] yo estoy bien con el pueblo pues siempre estoy en comunidad con él, cuando yo lo veía reunido en la plaza pública, sea que viene arisco a pedir libertad o pan, sea que viene a ver de cerca al hombre que yo amo entre todos los hombres. Todos los días mi amor por él llega hasta el delirio; mis ojos repletos de lágrimas descansan sobre estas masas [...] es verdaderamente el corazón de Dios. Feliz el hombre, feliz la mujer que sepan hacerse amar por ellas.[11]

Esta visión desdoblada funda el sueño de la *Asociación*, palabra siempre excesiva ante las apariencias modestas bajo las cuales los iniciadores la presentan a todos sus colegas: unámonos para detener la depreciación de nuestros salarios, socorrernos mutuamente, mantener a nuestros enfermos y ancianos; mejor aun, pongamos nuestros

10. Désirée Véret a Enfantin, 31 de agosto de 1832, Archivo Enfantin, Ms. 7608.
11. Désirée Véret a Enfantin, 20 de octubre de 1832, ibid.

ahorros, nuestros brazos y nuestra herramientas en común para explotar nosotros mismos nuestra industria. Este mejor es aun irrisorio en relación con el sueño que pretende otra humanidad: pequeñas repúblicas de torneros de sillas, cofreros-embaladores, fabricantes de lima, joyeros en oro... Los apóstoles pronto han percibido lo que faltaba a estas reuniones de intereses sabiamente dispuestos. "No hay querellas. Todo sucede con orden y gravedad; pero sólo hay comunión de intereses, no de simpatía; los miembros son en su mayoría extraños los unos a los otros, su acción no se extiende más allá de los suburbios, su asociación no es de larga duración. En una palabra, allí no se ama."[12]

La *Asociación* es lo que falta a las asociaciones, lo que haría de ellas la realización de un principio y no una combinación de intereses, incluso colectivizados. Los comunistas que critican a las asociaciones y las otras escuelas que propagan su realización están de acuerdo en el principio de distinción. Unos simplemente tienen por insalubre la paradoja que los otros ponen de relieve como desafío: promover la asociación *simpática* de los hombres regenerados, por medio de la asociación *egoísta* de las necesidades y de los intereses. "Siempre pensé que la asociación emanciparía a los trabajadores y que únicamente ella debía ser sostenida y preconizada. Yo había hecho grandes sacrificios. Tras predicar, había experimentado. Había perdido mucho para llegar a ningún resultado, pero no persisto menos por ello en soñar y reivindicar la asociación.[13] No sólo los ultrajes sufridos por el apóstol confirman la necesidad del apostolado regenerador. También su obstinación en perseguir una empresa siempre decepcionada es la mejor prueba que se puede dar de esta potencia del sacrificio con la que la asociación debe sustituir al poder del egoísmo.

Esta demostración, a fin de cuentas, no resulta de ninguna elección. En vano quiere él hacer creer a sus camaradas que su emprendimiento sólo actualiza el deber, cuya necesidad cada trabajador puede constatar en la realidad que lo rodea, así como puede encontrar en la simplicidad de su alma la fuerza común. "En esto, como en muchas otras cosas, la

12. "Aux ouvriers par un ouvrier", *Le Globe*, 4 de junio de 1832.
13. Gilland, *Les Conteurs ouvriers*, op. cit., pp. XIX-XX.

buena voluntad hace todo", declara, en un relato de Gilland, el apóstol André a su camarada, el obrero consciente pero un tanto escéptico Joseph. "Lo dudo, responde éste. Por otra parte, algunos camaradas bien informados me dijeron que tuviste una revelación en tu infancia".[14] Esas cosas se saben en los talleres, los iniciados no pueden ocultar las marcas de su elección. Así, André apenas se hará rogar para narrar la visión de un niño, hermano del pequeño Guillaume y del pequeño Gilland, quien al ir a espigar para su padre fue sustraído a la percepción de las cosas reales por la música celeste de la naturaleza.

> Es imposible describir lo que vi y lo que sentí entonces; no hay lenguaje para eso: era un mundo misterioso pleno de visiones, de esplendores y de armonías, y mi espíritu dominaba sobre las magnificencias de esta creación sublime como las glorias brillantes del cielo sobre las vírgenes y primitivas del mundo desconocido [...]; desde aquel día, me creo iniciado en una vida nueva y no quiero ya vivir como antes [...] Me parecía desde entonces que era un elegido del Buen Dios y que la visión era un presagio de mis grandes destinos. Ya había leído la Biblia y me decía: David fue un pastor como yo y David mató al gigante; fue un gran rey, un gran poeta y su gloria fue igual a su omnipotencia. ¡Mío el arpa celeste, mío el porvenir diáfano y radiante![15]

El sueño se quiebra evidentemente cuando el niño se encuentra en el taller de uno de esos fabricantes que no se contentan con explotar las débiles fuerzas de los niños sino que además procuran matar en ellos todo sentimiento de otro mundo, todo lo que el cielo puso en ellos "de delicado, de sensible, de poético y de superior":

> ¡Estaba caído!, lo sentía y esta abyección me provocaba horror. Aspiraba a sacudirme ese fango cuya desdicha me había cubierto [...] y, durante la noche, cuando el exceso de fatiga me

14. "L'incompris", *ibid.*, pp. 73-74.
15. *Ibid.*, pp. 83-84.

> quitaba el sueño, lloraba mis ilusiones desvanecidas como el exiliado llora el sol de su patria [...]; entonces vivía con reserva, frialdad, desdén hacia mis semejantes de lo que creía enorgullecerme y que me volvía ridículo a sus ojos [...] La burla de mis camaradas me volvió a la razón.[16]

¿Es la fatiga de un largo paseo dominical, o más probablemente su propia complicidad con la "razón" en cuestión, lo que impide al honesto Joseph asombrarse con una conclusión tan poco verosímil? ¿Cómo tomar en serio este retorno a la razón que pasa tan pronto del sufrimiento de las bromas al buen sentido de los bromistas, y a la caridad con los perseguidores?

> La burla de mis camaradas me volvió a la razón. Yo tomé mi partido de vivir en este mundo donde me había creído seriamente desplazado y, en lugar de volverme con horror ante lo que yo llamaba los crímenes y las durezas de los hombres, vi sólo a mi alrededor seres desafortunados, llenos de debilidad, de imperfecciones, de miserias y de errores que la caridad me ordenaba socorrer y compadecer, amar, animar y consolar...

Qué extraña reducción es esta oposición entre un mundo de ilusiones quiméricas y un mundo de la realidad sana y sufriente, por la que ese obrero cristiano tiende a hacer del hijo de Dios y del descendiente de David el presidente de una sociedad filantrópica de carpinteros. Es mejor seguir el camino más complejo que nos vuelve a trazar Gilland en una autobiografía menos simplista: si el joven cerrajero cambia su relación con los otros, es menos por la lección de las burlas que por el efecto, en cambio, de la torpe generosidad de los colegas bien intencionados que lo llevaban a ahogar sus penas en el vino del cabaret. No encontró allí la ebriedad ni el alivio de sus miserias, sino una atención diferente a la de los otros y por eso quizás el medio de conciliar el destino del elegido con el del paria:

16. *Ibid.*, p. 84.

> Yo observaba, penetraba en la naturaleza humana que había llegado a despreciar, a detestar quizá, si sólo había visto la superficie grosera. Más curioso de la verdad o más atento que la mayoría de mis compañeros, les incitaba, eligiendo bien el momento, a desahogarse, a hacerme sus confesiones, a mostrarse a mí tal como eran y tales como Dios nos ve a todos. Mis experimentaciones me probaron esto: que todos los hombres eran desdichados; que albergaban todos, por una causa u otra, una gran tristeza dentro de sí mismos, que se descubre este mal hasta en aquellos que lo niegan con más obstinación y con pretendida indiferencia; que su miseria moral supera por mucho su miseria material, por grande que sea.[17]

Del ángel caído al militante obrero, el camino no pasa más por el buen sentido de los risueños sino por la curiosidad del amante de almas que encuentra en el fondo de la decadencia de los vividores del cabaret la misma tristeza del infinito. Esta identificación con la mirada divina abre la vía de un apostolado que reanuda los sueños de niño: "En la Edad Media, luego de mis primeras decepciones, yo me habría hecho religioso indubitablemente. Me habría lanzado por completo a la vida ascética. En esta época yo he apuntado sino más alto, al menos más justo".[18] Pero no se trata solamente de ajustar su sueño: la religión del infinito donde se buscan olvidar los dolores de una humanidad decepcionada no puede más separarse de esta religión nueva que aloja en su corazón la fraternidad de los humanos. Para quien ha caído en la servidumbre de la existencia proletaria el retorno al paraíso entreabierto por la revelación en soledad del niño Gilland o los libros de la pequeña Jeanne Deroin pasa por el rodeo infinito de los otros. Efectivamente esto es lo que expresa el itinerario de la joven costurera que, sin embargo, habría deseado limitar ese rodeo a su más simple expresión: la de un contrato entre dos partes en el que hubiera cambiado los dones de su amor por los de la ciencia.

17. *Les Conteurs ouvriers,* Prefacio, pp. XVII-XVIII.
18. *Ibid.*, p. XVIII.

> La necesidad de trabajo me hizo entender que, privada de fortuna, debía renunciar a la ciencia, a la felicidad; me resignaba. Una secreta esperanza me sonreía aún. Encontraré, me decía, un filósofo que me desherede de los bienes de la tierra, pobre como Job pero rico en saber, feo como Esopo, pero cariñoso y virtuoso; él me comunicará los dones de la ciencia, yo le pagaré con amor y reconocimiento; ligados por un santo lazo, nos consolaremos juntos de los dolores de la vida.[19]

Desafortunademente, los santos lazos del matrimonio no conocen entre el hombre –por más filósofo que sea– y la mujer más cariñosa, otro intercambio de obligaciones que el mercado desigual donde uno sólo tiene el derecho a obedecer y el otro sólo el deber de proteger, es decir de mandar. “Un día abrí el libro de la ley y leí estas palabras: el marido debe protección a su mujer, la mujer debe obediencia a su marido. Sentí una viva indignación. Nunca, me dije, adquiriré la felicidad al precio de la esclavitud. Quiero vivir y sufrir, sola, ignorante, inútil, olvidada pero libre”. Ningún contrato propuesto por las religiones antiguas o las legislaciones nuevas puede satisfacer el deseo de infinito despertado por los primeros libros de la ciencia. Pues unos y otros están allí precisamente para mantener las barreras que cierran los caminos de los sueños proletarios. Al menos es la conclusión a la que llegó la solitaria, ocupada en examinar el mundo que la rodea. “El resultado de mis meditaciones fue que todas las religiones eran una sarta de absurdos inventados para esclavizar al género humano, que las leyes eran armas en manos de los poderosos para oprimir a los débiles y que sólo servían para legitimar las injusticias de los grandes...”

Al lado, sin embargo, de estas cadenas de la esclavitud que clavan los libros de la ley, civil y religiosa, hay otros lazos que tejen otros libros: crónicas de acciones heroicas, recopilaciones de dolores desgarradores, álbumes de emociones deliciosas. Si el alma herida no puede permanecer en la soledad de los desiertos donde se ha refugiado, no es, en principio, que haya fallado en su ambición de salvar las

19. Profession de foi de Jeanne Deroin, Archivo Enfantin, Ms. 7608.

almas, sino que el desierto, luego de que algunos paseantes solitarios han marcado sus pasos, está poblado con el eco de las grandes acciones cívicas tanto como de la nostalgia de las amistades.

> Sentí la necesidad de aislarme, de respirar aire más puro; la más humilde cabaña, el hueco de un árbol o de un peñasco hubieran colmado todos mis anhelos.
>
> Pero intentaba en vano romper los lazos que me ataban al mundo; sentía siempre el más vivo entusiasmo ante el relato de una bella acción, sentía una tierna compasión al ver los sufrimientos de mis semejantes. Mi corazón estaba desgarrado por la pena de no poder aliviarlos y el interés que mostraba por los acontecimientos políticos, el amor a la patria era aún omnipotente en mi alma.
>
> Entonces yo no estaba de acuerdo conmigo y sufría con esta situación penosa. Necesitaba una creencia, un fin, una vida activa. Resolví revisar los juicios que había fijado y buscar la verdad con un celo ardiente.

Búsqueda de la verdad mediante un examen de sí que hace *tabula rasa* con las opiniones recibidas hasta el momento. Como sus hermanos proletarios que aprenden en *Athalie* los secretos de la versificación, esta soñadora con espíritu práctico ha sabido encontrar en los clásicos nacionales un método que le permita suplir a los profesores de filosofía de precios tan elevados. Pero es natural también que la proximidad de condición la haga proceder a la manera de Rousseau, el aprendiz autodidacta de Ginebra, antes que a la manera de Descartes, el alumno del colegio de La Flèche. Pues busca menos un saber que una creencia, menos los fundamentos de una ciencia nueva del mundo o de la sociedad que el primer eslabón de una nueva cadena de relaciones entre los seres. Por eso toma, entre la hipótesis del genio maligno y la prueba por los efectos, un atajo que responde a una búsqueda que apunta menos a los fundamentos de la verdad y del error que al origen del bien y del mal. Una vez asegurada de que no hay efecto sin causa, que entonces

hay una causa primera del universo y que este Dios inteligente y justo ha hecho la tierra "rica de aquello que puede hacer al hombre feliz", concluye: "El mal vino a partir de que un cierto número se había atribuido exclusivamente lo que pertenece a todos. Pero me di cuenta de que esos hombres egoístas habían comprendido mal sus verdaderos intereses, pues no poseen la felicidad que consiste más realmente en la perfección moral, en los goces interiores más que en la posesión de los bienes terrestres". Un Dios inteligente que asegura la racionalidad del universo, un origen puramente humano del mal que en el fondo es desconocimiento y de ningún modo mala voluntad; una conciencia, "voz de Dios mismo", que funda la obligación del bien y promete para su propia satisfacción la única recompensa digna de esfuerzo: principios necesarios y suficientes de una acción militante menos atenta quizás a sus efectos sobre el gobierno futuro de los hombres y de las cosas que a las relaciones indefinidamente renovadas entre el progreso de sí y la transformación de los otros.

Este desplazamiento de la representación del fin hacia el infinito de la marcha se expresa aquí en el lenguaje de la virtud predicada con el sacrificio: "El hombre activo, hombre virtuoso debe cumplir una misión sublime. Su vida entera debe ser una lucha continua contra los errores y los prejuicios de su siglo". Pero la representación del sacrificio habla aún el lenguaje del viejo mundo, contando los beneficios y las pérdidas según la lógica de los contratos que atan el obrero al patrón o la mujer al marido. Es poca cosa, en esta cuenta, la satisfacción de sí para pagar las penas del apóstol. ¿Pero qué satisfacción paga entonces el plustrabajo de la costurera y de la esposa, fuera de la de sus amos? Y es mucho, al fin y al cabo, ser comprendidas por algunas personas para estas costureras demasiado instruidas que el egoísmo del mundo había reducido a los goces de la soledad: "Siempre había envidiado la dicha de los devotos. Al menos, me decía, ellos son comprendidos por algunas personas y no están en absoluto como yo arrojadas a un caos de opiniones contrarias, semejante a la Torre de Babel, donde cada individuo parece haber olvidado su lengua

natural para hablar un idioma particular".[20] Hablar la lengua natural, la lengua del mañana, la lengua de todos, este don la lleva a los goces de la soledad. La dicha de los devotos no es la contemplación sino la conversión. La soledad bien puede acarrear deseos de infinito que se tropiezan con todas las barreras de la miseria física y moral de los trabajadores. Pero el infinito ya no es algo que se brinda a la contemplación. Debe realizarse mediante un cierto agenciamiento de los seres sensibles. Por más amargas que sean las vicisitudes de la propagación, limitado el círculo de los iniciados, la anticipación que ellos realizan de la humanidad futura es en adelante su único goce que vuelve a todos los demás insípidos.

También es la lección que Pierre Vinçard pretende dar publicando en *La Fraternité* de 1845 los nuevos "Fragmentos de una correspondencia íntima" que vuelven a poner en escena al iniciador Urbain y al iniciado desgraciado Georges. En esta oportunidad Georges no quiere desertar del taller, sino del combate y quizá de la vida. "Me siento arrebatado de cólera y de indignación contra mis hermanos, los acuso de ser indiferentes a todo lo que debería concernirles más, y comienzo a creer que su apatía es la única causa de sus desgarradoras miserias [...] Sólo somos unos pocos quienes queremos el bien y la sociedad entera está unida contra nosotros...".[21] La fuerza persuasiva de la respuesta de Urbain residirá menos en su llamado a la paciencia que en su demostración de la imposibilidad de una vuelta atrás: "¡Si! Yo habría arrancado de tu cerebro la venda de la ignorancia, te habría iniciado en todas nuestras teorías de la asociación, te habría dado esta vida del corazón y del espíritu sin la cual no sabríamos vivir y esto sería sólo para ti, para que conserves tus fuerzas y tu actividad...". La vuelta no es solamente inicua, es imposible. A Georges, quien añora la existencia animal que llevaba antes de la revelación y se queja de la luz que arde iluminando, Urbain da dos respuestas que no forman más que una: quien ha conocido esta luz no puede encontrar alegrías fuera de su ardor y no puede sentirla sin iluminar a los otros al mismo tiempo:

20. Désirée Véret a Enfantin, 11 de septiembre de 1831, Archivo Enfantin, Ms. 7608.
21. "Fragments d'une correspondance intime", *La Fraternité de 1845*, mayo de 1846, pp. 147-148.

> ¿Así que esperas hallar en el aislamiento la tranquilidad, ese reposo al cual aspiras? ¿No sabes que ciertos tormentos se asemejan a la piel de Neso y que sucede lo mismo con nuestras ideas, que no se las puede despegar una vez comprendidas? [...] Debes saber bien, sobre todo, que nuestra sociedad está de tal modo corroída y marchita por los males que esconde en su seno que es muy difícil encontrar por fuera de nuestros sueños de porvenir esa felicidad ideal, ilusión de toda imaginación semejante a la tuya.

La línea curva de la ilusión y de lo imaginario no se deja oponer a la línea recta del conocimiento y de la acción, tampoco el deber del militante al placer del iniciado. Dolor de la explotación y placer de pertenecer a la secta de aquellos que la conocen; sueños de un porvenir feliz y desilusión de ver a sus beneficiarios virtuales desviarse; desánimos que hacen más necesaria la fidelidad a la imagen radiante, insatisfacción que no deja de engendrar la misma imagen... No por nada esta correspondencia imaginaria se sitúa bajo el patronato de estos héroes que se han hecho, creyendo expresar sólo sus propios sufrimientos, los intérpretes de las miserias experimentadas por todos: René, Werther, Obermann. ¿Dónde encontrar mejor que en estos relatos "egoístas" la forma pura de esta oscilación de dolores exquisitos y de goces mortales que forma parte de la pulsación de la actividad apostólica, de la propaganda por otra vida que es ya, con la medida misma de la decepción, la realidad de esta otra vida? La austeridad del deber, expresada de forma muy próxima a las parábolas evangélicas (la sal de la tierra, la lámpara bajo el celemín...), se modula según los goces nuevos de la imaginación, de las simpatías y de las pasiones humanitarias. "Una creencia, un fin...", no una teoría destinada a organizar ejércitos de combatientes; el principio de una sociabilidad nueva, una religión cuyo contenido (la "fe") sea idéntico a la forma misma de su propagación: el enlace simpático en el movimiento ascendente de los seres.

No se trata de sacrificio, de suprimir sus placeres para el bien de la causa. A estos placeres mezclados con la servidumbre vinculada a los

trabajos y a los amores del viejo mundo, los solitarios ya renunciaron. El principio de la propagación es, por el contrario, el exceso, la sobreabundancia de ser. Por eso es sólo posible cuando el corazón, reseco para la dureza material y materialista del mundo de la explotación, se irriga con el amor nuevo: "Yo había escuchado en silencio la palabra de amor que Saint-Simon nos legó [...] Hasta aquí esta palabra cayó en mi corazón sin provocar ningún estruendo, como el agua cae sobre la arena ávida, la penetra y no deja nada en la superficie. Y de repente el corazón está pleno, la arena colmada [...]".[22] Es imposible que este corazón no se derrame ahora sobre otros corazones alterados. Los partidarios del justo medio inútilmente denuncian los excesos de estas religiones humanitarias. De hecho el exceso funda estas familias nuevas. El amor nuevo no puede ser ese intercambio familiar de servicios cuya clausura misma determina la desigualdad, condenando la ingenuidad de quien pretende por la ciencia intercambiar su amor. El amor sólo se intercambia por amor. Pero éste no se cambia sino para darse sin cálculo: río que desborda, torbellino, vértigo; comunidad de los excesos más allá de las decepciones del contrato y del reconocimiento. Aun cuando los predicadores sansimonianos proponen como principio de la religión del porvenir la pareja sacerdotal del Padre y de la Mujer, otra pareja sublima los deseos de los proletarios iniciados: complicidad de la amistad, resonancia de lo mismo con lo mismo, abierta en la conspiración universal de las armonías más bien que complementariedad de las cualidades y de los servicios afectados a cada sexo.

Aurora virginal que celebran, en el frío invierno de 1831, el ebanista Gauny y el tenedor de libros Thierry. A su nuevo amigo, que le agradece haberlo regenerado, Gauny remite el homenaje de la flor al rocío: "Sobre mi frente cuando vertiste tu aurora, cuando el rocío de tu vida cayó sobre mi suelo donde dan vueltas tempestades, no, yo no era más de aquí; evadido a las revueltas de mi ser [...] me hago flor; flor amante, solitaria, que aprieta tu hálito deshojando mis pétalos perfumados sólo para ti."[23] Pero justamente el rocío no sabría caer para un solo ser, ni la flor esconder su

22. Profession de foi d' Hyppolyte Pennekère, Archivo Enfantin, Ms. 7794.
23. Gauny a Thierry, "Offertoire", Archivo Gauny, Ms. 172.

perfume o la planta impedirse curar los dolores. La “trama pensativa” de dos personas jóvenes, el “trino unitivo” que asociará a las emociones de su aurora el zapatero Boileau no podrán abrevar de la religión nueva de la fraternidad sin esparcirla con el viento de sus soñadores paseos: misión del rocío, de la flor o de la planta que no hacen sino uno con la realización de su ser. “Veinte veces te he dicho que todas nuestras acciones tenían un fin, que cada escena de nuestra vida tenía tantos eslabones como la Providencia agregaba a la cadena humanitaria; nada es estéril, todo da su fruto, desde el átomo hasta el hombre, todo tiene su misión en el tiempo y el espacio para arribar al reino de la verdad”.[24]

La misión de los tres amigos no se distingue de la conspiración universal donde los poetas presentan la gestación del mundo nuevo. De ahí viene la forma particular de su propaganda dominical, muy diferente a las que organizan racionalmente los politécnicos sansimonianos o los estudiantes republicanos de las facultades de derecho y de medicina: éstos frecuentan los cabarets donde se reúnen los obreros, reparan en aquellos cuya fuerza persuasiva encuentra la audiencia de sus hermanos, conocen los establecimientos donde determinado folleto podía provocar la chispa; aquellos establecen listados de direcciones al uso de sus misioneros que les seleccionan a cambio el público jerarquizado de sus enseñanzas. Pero nuestros tres proletarios, en esa mañana de mayo de 1832, no se dieron la misión de reclutar obreros. Han partido a desplegar su libertad que se degrada en cada jornada de trabajo asalariado. No tienen direcciones, salvo una totalmente natural: seguir el meandro de los ríos remontando hasta su fuente. Parten “incompletos de causalidad, ricos de recuerdos, contentos por el porvenir”,[25] gozando de un mismo pensamiento pero hundidos en su soledad. Desde las orillas del Sena a las orillas del Marne, al agrado de los ecos de la naturaleza y de sus emociones, bajo los follajes “donde el viento susurra su joven delirio”, han podido engrandecer sus almas, saturar sus corazones de amor, dar sus ideas “a gusto”. También pueden ahora intercambiarlas en el albergue de un pueblo:

24. Bergier a Gauny, mayo de 1832, *ibid.*, Ms. 166.
25. Gauny a Bergier, 14 de mayo de 1832, ibid., Ms. 166.

> Allí, en una sala con vigas visibles, muros sin cobertura, nos desplegábamos en toda nuestra intensidad. Nuestras mil y mil ansias sólo podían expresarse mediante suspiros, emociones múltiples, ardientes, hipótesis elevadas, derrumbadas, poesía, inlucidez metafísica, vehemencia, reticencia, vestigios ideales, byronismo [...] La tierra se hundía o nos subíamos a la ola, ya que vimos desplegarse creaciones que no son en absoluto de aquí [...]

Estos delirios en la sala son también preparativos de caza: nuestros paseantes de la fe pueden lanzarse hacia los otros clientes del albergue: propaganda del azar, pero selectiva sin embargo: si el orador se dirige a todos los presentes, el alma expansiva busca a sus iguales y los descubre, según la ciencia fisonómica cara al ebanista, en los rostros de los convidados. "Como no éramos los únicos comensales del lugar, nos pusimos a lavaterizarlos;[26] unos doce ocupaban una mesa contigua a la nuestra, entre ellos cuatro fueron amistosos, pero nosotros los invitamos a todos a fraternizar". Cuatro por tres, la progresión es razonable. El cálculo es también una elección donde cada alma presiente una virtualidad de simpatía próxima a la suya. El tierno zapatero Boileau se queda con "un joven jardinero rubio, bien nacido, cándido como una sonrisa inocente", el dialéctico Thierry se ocupa de "un viñador recientemente artillero y de un tonelero, franco, reflexivo que sólo busca la ocasión de agradar", el fogoso Gauny se "aferra a un carnicero".

> Entonces Boileau, Thierry y yo fuimos una tormenta pensante haciendo torbellinos con nuestros santos arrebatos los furores de quienes nos rodeaban; hicimos concebir a esos hombres aún salvajes o limitados a Dios, la inmortalidad, lo que entendíamos por un alma, por Virtud. Arrancamos más de una corrosión, sofocamos más de un incendio, inauguramos el tuteo, e hicimos casi sansimonianos.

26. Por Joham Casper Lavater, escritor suizo del siglo XVIII, creador de la fisionomía como ciencia para análisis de la personalidad. [*N. de los T.*]

Sin duda estos “casi sansimonianos” no enseñaron gran cosa sobre la clasificación según las capacidades, la remuneración según las obras y otros principios de la doctrina. Pero lo esencial está efectivamente allí: las corrosiones arrancadas, los incendios sofocados, el bálsamo vertido sobre las ulceraciones del viejo mundo que reanima la capacidad de amar; la revelación de otro mundo y la iniciación de un nuevo modo de relaciones entre los seres. Se trata menos de probar a este carnicero de ocasión la superioridad de la organización sansimoniana del trabajo que de cambiar desde ahora su manera de ser, de extirpar esta brutalidad de sentimientos que contiene la brutalidad de los gestos de su oficio cotidiano: esta persuasión simpática pasa lógicamente por las vías de la homeopatía:

> Encadenado al carnívoro de cara terrible, un instante yo subí mi voz al diapasón de su cólera y, ahondando en su alma extraviada, encontré una voluntad fuerte, un frenesí que sólo es una demencia de virtualidad; creo haber restañado un poco la baba que lo cubre, pues él estaba a sus anchas conmigo. Me había hecho casi él para mejor concebirle. Me confesaba sus furores, gustaba muchas de nuestras opiniones, me prometió que destripando sus ovejas, no sería más infernal en esta necesaria atrocidad.

El amor nuevo sabe elegir sus presas. En este domingo donde los viejos creyentes se reúnen en torno a su pastor para consumir la carne y la sangre del Cordero divino, estos paseantes enseñan al tonelero, al viñero y al carnicero a endulzar los furores del vino, de la sangre y de la carne, a desinvestir el gesto que mata las ovejas con su furor sacrificial. El amor nuevo es, por derecho, una religión sin sacrificio: devoción a una Virgen que, como la Angélique de una novela de Gilland, no inicia a los hijos del pueblo en los amores celestes sino para morir de debilidad antes de la edad del matrimonio; religión sin Gólgota cuya propagación, desde las orillas del Jordán y de la reunión sobre la montaña, no tiene necesidad, para difundirse en las calles de Jerusalén y sobre las rutas del mundo, de la sangre de ningún

redentor; pues no hay otra redención y otro mensaje que la transformación misma de los gestos y de los pensamientos de aquellos que se unen al paso de la pequeña tropa: religión de la amistad, sociedad de los caminantes en ruta hacia la perfección que rechaza los modelos de la muerte y las fraternidades del consumo. La pequeña banda no verá en la mesa del albergue triunfar su empresa de seducción y realizarse la comunión de las almas, sino en la ruta del retorno.

> Con la palidez del anochecer, estos hombres fueron más tiernos [...] nos íbamos a separar. Boileau era elocuente, Thierry persuasivo, todos religiosamente agitados cuando los cuatro se propusieron acompañarnos durante una legua. Nos lanzamos, uno en el otro, nos marchamos, un aire embriagador, indefinible nos llevaba y nos separamos abrazándonos con la promesa de volvernos a ver pronto y más perfectos.

Del crepúsculo de un domingo de mayo a las mañanas de la humanidad nueva, el paseo de la pequeña banda ofrece la imagen más natural del progreso. ¿Pero cómo podrían resistir a la ley de la semana estos sueños de amor dominicales, al orden de los trabajos y de las familias? Al poco tiempo el apóstol Bergier, presionado por su mujer y víctima de un suegro que ve más que nada en la familia sansimoniana una clientela para sus trabajos de pintura, colgará el hábito y retomará su profesión de embaldosador. El zapatero Boileau volverá al anonimato proletario, admitiendo la posibilidad de partir más tarde hacia Icaria, lo que no hará jamás. Finalmente la celeste amistad de Gauny y de Thierry terminará por sucumbir a las tribulaciones conyugales de este último. Él había, sin embargo, marcado su fidelidad dando al hijo, incestuosamente bautizado, de una mujer, Amélie, los nombres del apóstol muerto Moisés y del ángel amigo Gabriel. Pero Amélie es, parece, caprichosa y gastadora: se muestra incapaz de equilibrar su presupuesto con dos francos por día, con los cuales no obstante todo economista digno de llamarse así presume de administrar un hogar popular. Jules Thierry, entonces, se llevará a su niño, encontrará una

mejor administradora y rogará a su amigo, comprometido en el pago de las deudas de Amélie, no perturbar con sus visitas la paz del hogar necesario para la educación del pequeño Moisés.

"No confundamos de ningún modo la religión de la fraternidad con el fanatismo de la familia".[27] Este vano consejo del ebanista a su amigo sirve de moraleja a la historia de la pequeña banda. Estamos en el último día del otoño de 1840. Los bellos días posteriores a Julio han pasado. Los economistas burgueses se regocijan, los apóstoles obreros se inquietan por los cambios que se manifiestan en los hábitos y las mentalidades obreras. Las ideas de confort y de ahorro, dicen unos, el egoísmo, dicen otros, comienzan a descender desde las clases dominantes hacia una fracción de las clases populares. Fanatismo de la familia en lugar de la religión de la fraternidad... Sin duda hay algún exceso en esta división. No es cierto que la religiosidad de los corazones apostólicos ceda lugar puramente y simplemente a los intereses materiales. Jules Thierry enriquece su correspondencia con citas provistas por la *Imitación de Nuestro Señor*, mientras que más de un republicano se deja convencer por Lamennais o Buchez, en identificar la causa del pueblo con la del Redentor. Pero justamente esta religión del Redentor no puede identificarse con los placeres del paseo/propaganda del domingo. Al proselitismo dichoso de las pequeñas bandas viene a oponerse ahora la imagen del portavoz en la cruz: religión del sacrificio cuya forma (la abnegación) está disociada del fin perseguido: los "intereses morales y materiales de las clases obreras". Tampoco es que el progreso de las doctrinas humanas ceda el paso. Por el contrario, va muy rápido, demasiado rápido para los caminantes del domingo, retrasados por seguir los meandros del Marne. No va más al ritmo de los paseos amistosos, de las canciones y de los bailes organizados por Louis Vinçard para la familia sansimoniana. Y éste siente duramente la lección infligida por su viejo amigo, el ebanista Lenoir convertido al socialismo científico de la época, el fourierismo: "Desdeñas y menosprecias desde la cima de tu cátedra científica la *goguette*, los paseos cantantes, los bailes de los obreros [...] todo eso

27. Gauny a Thierry, 21 de diciembre de 1840, Archivo Gauny, Ms. 172.

es rococó [...] tú marchas y marchas, y como dice este otro que olvida firmar su carta, aparta a los que tienen callos en los pies".[28] El fin del tiempo de las pequeñas bandas devuelve a los caminantes de Dios a su soledad o les impone encontrar relaciones nuevas entre su liberación y la emancipación de las masas de las cuales han evitado sus prácticas idólatras. Tienen que asumir su marginalidad o encontrar en el orden de los trabajos y de las familias un punto de apoyo.

El entarimador rebelde ha optado por la primera vía, a distancia de las solidaridades familiares y corporativas; de las humillaciones y de las cóleras del taller como de las prácticas reivindicativas apoyadas en los presupuestos de los hogares. La economía cenobítica tiene también esta función sustitutiva: la comprensión de las necesidades del cuerpo, aumentando la fuerza espiritual de la revuelta, devuelve al alma la sobreabundancia que no le brinda más la cadena de la amistad. Ésta puede reconstituirse despojándose de todo particularismo. El propagador no busca más reconstituir una pequeña banda; individuo anónimo y aislado, va a comunicar la chispa del espíritu de revuelta –del espíritu a secas– a una masa susceptible de inflamarse en la misma medida en que ella no es una concentración de familias, de cuerpos, de clases o de corporaciones, sino una pura colección de individuos sensibles: masa en fusión por la energía de sus moléculas, con las cuales la revuelta entabla una relación puntual y sin reciprocidad. "El trabajador rebelde, perdido en la inmensa arena de la vida, debe considerarse como un gladiador independiente abandonado por aquellos mismos que comparten su causa. Combate sin pedir ayuda, sin clamar gracia".[29]

Pero esta soledad estoica, haciéndole racionalizar su fuerza propia de resistencia al orden de la producción y del consumo, le da el control del espacio urbano que atraviesa y asedia por todas partes a las fortificaciones de los propietarios. Si la cadena humanitaria ya no tiene para él la materialidad del collar de los apóstoles sansimonianos, no constituye por eso un *flatus vocis* de la retórica republicana, sino la colección de

28. Vinçard a Lenoir, 16 de mayo de 1836, Archivo Enfantin, Ms. 7627.
29. "Économie cénobitique", Archivo Gauny, Ms. 151.

los encuentros y de las sorpresas felices que hace que el paseador esté listo para captar a los individuos del pueblo trabajador en su punto de fragilidad o de incandescencia: en los tiempos muertos del trabajo, en las vías y los lugares del espacio rendido a la posesión de todos, en la ola de las ensoñaciones solitarias o la emoción de las aglomeraciones fortuitas: "Va entonces de individuo en individuo a expandir su alma, dar y recibir uniéndose a la raza más que a la persona, llega a alcanzar una gran apreciación de la felicidad, haciendo camino, en el viaje de la amistad".[30] Amistad tanto más viva y contagiosa cuanto que no es nunca un encuentro de paso, pues el rebelde no cesa de hacer el viaje entre dos lugares, dos modos de existencia de la libertad: el desierto donde "el pensamiento sedicioso fermenta" y "la extrema masa" cuya única densidad le da, por su velocidad de propagación, su fuerza explosiva.

Los viajes del espíritu dan al propagandista solitario dos modelos: el hombre de la ciudad, Diógenes, y el hombre del desierto, San Juan Bautista: dos modelos que representan también dos momentos en la formación de la conciencia rebelde. Diógenes, el cínico, encarna el momento en que se forma la individualidad rebelde por la invención de esta ciencia extraña de "poseer todo sin tener nada, atacando la propiedad con la renuncia";[31] figura ejemplar para el cenobita moderno quien se sustrae individualmente del reino de la explotación restringiendo el consumo de los sentidos "que no se obtiene sino en el intercambio de un producto arrancado a la explotación o a la esclavitud". Esta libertad que provoca individualmente a cada transeúnte a encontrar "la dignidad de su naturaleza" queda limitada sin embargo a la "razón rectángula" de una filosofía práctica incapaz de presentir otros futuros para la libertad humana, satisfecha de poseer "una moral activa, una inteligencia usual que pueden agrandar la libertad y la felicidad del ciudadano": razón apropiada para el goce de lo máximo que permite la relación presente de la libertad con la esclavitud, como hubo podido ser la del entarimador liberado si no hubiera alienado su mirada en la idea fija de la prisión.

30. "Les deux familles", ibid.
31. "Diogène et Saint Jean le Précurseur", ibid.

El Bautista, el hombre del desierto, se mantiene más allá de los equilibrios del entendimiento rectificado. Es un espíritu en revuelta, en el sentido más inmediato del término: imaginación abismada en "uniones de Dios, de la naturaleza y de los seres", en la que –el pocero filósofo reprocha al entarimador celeste– se pierde un poco muy a menudo; pero también una imaginación "alienada en el sufrimiento", que reúne en su meditación los dolores y las esperanzas de la humanidad. Así él encuentra, con la visión de la liberación futura, la fuerza para hacer oír su palabra desde el fondo de los desiertos: gracias a los transeúntes en primer lugar, descontentos ya con las leyes que rigen la ciudad y que instruyen a otros transeúntes, los cuales arrastran a una masa siempre más numerosa al monólogo devenido predicación del anacoreta que les enseña, a decir verdad, un extraño cristianismo:

> Anunciándoles el redentor, ordenaba unirse contra los malvados y marchar a la batalla. Después, de un salto, dejando la tierra, les demostraba la eternidad que poseen todos a través de existencias sucesivas, bajo las leyes del movimiento y de la reproducción. Volviendo, los abismaba en la historia haciendo pasar ante ellos tantas miserias y terrores, tantas infamias y matanzas que esta multitud, con espíritu de revuelta, se dirigía a un tiempo desconocido para vengarse. Mostrándoles el horizonte, simbolizaba las dudas; y los rayos del atardecer sobre las nubes rojas en el aire les daban deseos incontenibles de ascender y de ser.

Esta "venganza" no es más cólera de esclavo rebelde sino "insurrección divina", ligando la revolución de las ciudades a la marcha infinita hacia el horizonte de los desiertos, hacia el descubrimiento nunca detenido de nuevas tierras para la existencia liberada. "Diógenes representaba el derecho individual. San Juan implicaba el desencadenamiento de la humanidad. Uno era la expresión del ciudadano constituyéndose en amo, otro la antorcha de las revoluciones. Juntos resumían la emancipación universal engendrándose un mundo y perpetuándose por el discípulo y el apóstol".

Imagen venturosa de un ejército de liberación humanitaria constituyéndose en los espacios vacíos de los viejos despotismos. Pero los nuevos despotismos conocen los caminos que llevan del desierto a la ciudad. Emboscados "en todos los rincones del alma", persiguen a los apóstoles que dan su pensamiento a las masas. El ejército de los propagandistas debe ser en adelante un ejército secreto, no en el sentido de esas sociedades de conspiradores, regidas por una disciplina jerárquica, sino cercana, en cambio, a ciertos sueños anarquistas, ejército de combatientes cuya fuerza imprevisible viene de que no aplican la directiva de ningún centro y que cada uno ignora lo que el otro hace:

> Diógenes y el Precursor existen siempre; alejándose de su siglo, la esencia de su vida se transfunde de rebelde en rebelde [...] de modo que un ejército de propagandistas, portando la llama sagrada de esos gladiadores en ellos mismos, ponen pacientemente en combustión la resistencia popular. Se ignoran los unos a los otros, no son ni los fanáticos de la corporación ni las víctimas de la felonía. Recalentando las almas con la flogística de su corazón, se multiplican misteriosamente por la vitalidad de la palabra apostólica que radicaliza la moral individual y racionaliza la unidad de los derechos.

Ni víctimas de la felonía, ni fanáticos de la corporación; ni el ejército de los rechazados de la explotación, ni el de los productores que anticipan con su organización la República de trabajadores; el ejército, propiamente hablando, inexistente, formado por esos hombres que ya han renunciado a todos los beneficios e interiorizado todas las negaciones del mundo de la explotación, que viven ya el no ser de este mundo: el zapatero remendón cuya camisa ordinaria no fue hecha con la explotación de ningún asalariado y cuyo espíritu se las ingenia para encontrar lo inconmensurable en lo infinitamente pequeño; el carretero que ha levantado con sus propias manos su casita cuyos muros mal terminados alimentan en el exterior diversas vegetaciones y están cubiertos en el interior con planos y figuras geométricas cuyas

líneas parecen proyectarse hacia lo imposible, y que –mientras sueña en sondear las profundidades de la tierra y en hallar la realización del movimiento perpetuo– inventa sistemas de tracción para aligerar el esfuerzo de los caballos y frenar la rapidez excesiva de los ricos equipajes; el vendedor ambulante siempre listo para el combate y siempre rápido en apaciguar las riñas, cuya marcha está agitada por el sentimiento de todas las torturas y de todos los suicidios perpetrados en el mismo instante; el afilador de barrio quien ha racionalizado su "imposesión" para hacerse una propiedad de todo lo que no tiene;[32] todos estos *independientes* aportan entre la masa de los esclavos y de los explotados la fuerza de la revolución, en la medida misma en que perdieron sus cadenas y no llevan sino la de otros; mensajeros de un tiempo revolucionario que será el del destello, del encuentro, de la propagación instantánea e ininterrumpida de la luz.

Lo que fascinará a Gauny en la primavera de 1848, será la multiplicación de conciliábulos donde se comunican los sueños de la sociedad futura; lo que él pondrá en primer plano de las reivindicaciones propuestas al Club de los trabajadores, será la permanencia de los Clubes; lo que imaginará con más vivacidad de la sociedad por venir, será esta densidad de acontecimientos, esta circulación de los discursos, estos mensajes representados en las casas de las ciudades, las piedras de las plazas y los postes de las encrucijadas, balizando un universo de palabras: lecturas públicas de los *Derechos del Hombre*, del *Contrato social* y de la *Servidumbre voluntaria*, parterres de césped públicos, calles sinuosas de la "ciudad insurreccional", con sus haces, sus caballos de friso y sus arcadas, columnas en todos los pueblos y sobre todas las rutas donde serían inscriptos los Derechos del Hombre y los crímenes cometidos contra la libertad, estatuas en los inmensos jardines abiertos a los paseantes de la ciudad-universo llamada Libérie, fiestas de la amistad donde los escalones de los templos "serán cubiertos con charlatanes meditando juntos sobre las tesis más abstrusas de la teología", monumentos puestos a disposición de los oradores que "sacarán su elocuencia hacia los fluidos de la asamblea", mundo

32. "Les indépendants", Archivo Gauny, Ms. 151.

infinito e infinitamente poblado donde "ningún callejón, ningún atolladero estarán sin episodios", donde "toda manifestación debe tener su iniciador, debe producir un acto que, a una hora convenida, se repite en línea poco a poco", ciudad "resplandeciente de movimientos" dotada de "la potencia de las grandes cosas". Respecto a las reformas sociales, nota el orador, "vendrán a su tiempo".[33] ¿Pero qué tiempo concebir diferente al de la permanencia del destello?

Utopía de entarimador solitario y de paseante amoroso, satisfecho de conocer los trabajadores del taller y los apoyos de la familia, los irregulares del trabajo o de la moral en el tiempo único del milagro y el puro espacio del encuentro de las almas. ¿Cómo podrían satisfacerse con eso todos los otros? ¿Los secretarios de las sociedades obreras, encargados de defender los intereses de colegas poco urgidos sin embargo de aportar sus cotizaciones; los obreros de gran corazón, constantemente solicitados por el desamparo de padres de familia desempleados o madres de familia cuyo marido gasta en el cabaret el dinero del hogar; los pioneros de la asociación, encargados de asociados más interesados en los beneficios futuros que en el aumento de esfuerzos necesarios para la puesta en marcha del proyecto; estos periodistas obreros que deben representar cerca de los otros –burgueses, escritores, hombres políticos– a una masa obrera de la que deploran su grosería; todos aquellos cuyo lugar en el taller, en la corporación, el barrio, una organización, un periódico obliga cotidianamente a confrontar sus sueños de independiente con las mil mezquindades del orden trabajador y doméstico?

El problema es solamente a veces el de la imagen a dar de sí; de ese modo, cuando el militante debe ofrecer a las miradas del público una vida privada que desmienta las acusaciones de un adversario dispuesto a explicar por el desorden de las costumbres la subversión de las opiniones. En el momento en que el juicio de *L'Humanitaire* relanza el gran fantasma de la comunidad de las mujeres, el tejedor comunista Sébastien Commissaire rompe por ejemplo la relación

33. "Aux prolétaires", Archivo Gauny, Ms. 93, y "À l'amitié" Ms. 139. Cf. igualmente "Club des Travailleurs", Ms. 163, "Lacédémone et Libérie", Ms. 151, y "La multitude", *Le Tocsin des travailleurs,* 11 de junio de 1848.

que mantenía con una muchacha.[34] Pero el problema reside con menos frecuencia en el "vicio" del militante, expuesto a la mirada sin indulgencia de los trabajadores honestos, que en su angelismo que separa la moralidad apropiada a su acción de la moral media de estos honestos obreros. ¿Cómo hacerles oír a todos el ideal apostólico sin ubicarse en un plano superior y volver inoperante la forma más eficaz de la propaganda: el ejemplo? "Si llegamos a imaginar que pensamos diferente al resto de los hombres, que nuestra naturaleza difiere esencialmente de su naturaleza, ¿con qué derecho y por qué les diríamos de seguir nuestros puntos de vista y nuestros ejemplos? A la cuestión planteada por el sentencioso Perdiguier a un sobrino desanimado por los hombres demasiado rápido, responde el más ilustre de los ejemplos: "Jesús, cuando quiso predicar a los hombres, se hizo hombre él mismo y vivió con los hombres".[35] Pero el ejemplo es un engaño. Justamente porque es de otra naturaleza, el hijo de Dios puede soportar las penas de los hombres y beber, para redimirlos, el cáliz hasta la borra, sin riesgo de caída. Pero los apóstoles obreros no pueden hacer otra cosa que vivir con los hombres. No sólo sus sacrificios no llevan en sí mismos ninguna redención de los hombres hundidos en los "intereses materiales", sino que les es necesario arriesgar su propia identidad para tratar con esos intereses que ya no permiten a los pescadores ni a los publicanos libres abandonar hilos, tablas o familias para seguir la palabra nueva.

Pues la fuerza de los intereses materiales reside en ya haber sabido tratar con más de una virtud que la moral cívica o religiosa recomienda o aprueba.

Al egoísmo animal del hombre disipado del cabaret, ellos oponen la abnegación del trabajador, buen padre de familia quien sacrifica con el mismo gesto, para la felicidad de los suyos, sus goces egoístas y la solidaridad con sus camaradas. ¿Perdiguier no se benefició con esta lección de moral dada por un camarada que había venido a solicitarla: "Cuando recibo mi paga, aparto lo necesario para vivir en la

34. S. Commissaire, *Mémoires et Souvenirs*, op. cit., p. 114.
35. Perdiguier a André Alliaud, 9 de febrero de 1844, *Correspondance inédite*, publicada por Jean Briquet, París, 1966, p. 77.

semana; lo que sobra, lo deposito en la Caja de ahorro; así nunca me queda nada para nadie"?[36] El apóstol debe entonces volverse estratega: definir a su turno normas de los "intereses materiales" y de los "intereses morales", encontrar una medida común a la abnegación despilfarradora del militante y a la abnegación ahorradora del "obrero verdadero". "Buscar el fin sirviéndose de los medios", tal es el problema que formula, frente al proyecto de Unión obrera defendido por Flora Tristan, el tipógrafo Vasbenter. Es necesario "tomar los elementos sobre los cuales queremos trabajar tal como son".[37] Inútil llamar a los obreros de la monarquía burguesa a la moral de los abnegados:

> El lugar está íntegramente ocupado por el egoísmo de las tribulaciones mezquinas; se escucha sólo la voz que habla en nombre de los intereses materiales y aun más de los intereses materiales bien establecidos; ¡y bien!, hay que hacer un llamamiento por los intereses materiales; no llamemos entonces al sacrificio de ellos, todos los oídos permanecerían sordos; llamemos al egoísmo y verán moverse, estremecerse a esta masa inerte. No quiero decir que se deba renunciar a la regeneración, al contrario, pero hay que ocultar el objetivo para no asustar ni a los débiles, ni a los fuertes, ni a los temerosos. Hay que hacer como Epicuro que, cuando todas las sectas filosóficas de Grecia estaban a la búsqueda de la felicidad y como todas despotricaban contra la voluptuosidad, llamaba a la juventud diciendo que la felicidad estaba en la voluptuosidad. Se recorrían sus jardines porque prometía placer; hubo una gran sorpresa: situaba la voluptuosidad en los dulces goces del alma.

No nos engañemos: el jardín de Epicuro que sirve de trampa a los hedonistas de la era industrial no tiene nada para seducir a los amantes de las fiestas galantes. Es una organización seria: asociación de socorros mutuos con centro en París y comités en todas las ciudades;

36. *Biographie de l'auteur du Livre du Compagnonnage*, París, 1846, p. 21.
37. Vasbenter a Flora Tristan, 11 de junio de 1843, en Jules Puech, *La Vie et l'Œuvre de Flora Tristan*, París, 1925, p. 473.

invierte el 4% de sus fondos para mejor asistir a los enfermos, los inválidos y los obreros sin trabajo; ofrece a los obreros de paso un albergue y comida a buen precio pero permitiendo también a los padres de familia adquirir a precio de costo los alimentos para los suyos; en fin, estableciendo una correspondencia entre las ciudades para saber en qué lugares los brazos faltan o sobran. Ahí están las voluptuosidades prometidas, y aquí los verdaderos goces del alma:

> Cuando se haya logrado reunir a una gran cantidad de hombres, sería fácil por los recursos pecuniarios de la asociación fundar bibliotecas, escuelas donde los obreros vendrían a descansar de sus rudos trabajos [...] Yo creo que con una organización semejante habríamos encontrado el medio de moralizar y de instruir a los trabajadores. Estos hombres reunidos, conociéndose, sintiendo su fuerza, cambiarían de ruta; la propaganda podría hacerse activa, convincente, los hombres de inteligencia y de corazón encontrarían un nuevo medio de desarrollarse; aquellos librados a sus propias inspiraciones recibirían nuevas y desconocidas para ellos. Al poco tiempo veríamos salir de las filas de la clase obrera hombres capaces de comprender y de conducir los intereses de un gran número de parias.[38]

Una masa de parias y algunos hombres capaces de comprender y de conducir sus intereses... ¿Harían falta tantos esfuerzos para volver a encontrar, aproximadamente, la situación inicial? ¿No es una estratagema de escasa visión querer hacer pasar el soplo del espíritu dentro de los únicos descansos del trabajo, llamar por la vía de los intereses materiales al cambio de ruta que se abre en las inspiraciones desconocidas? Quizás esté mal plantear la cuestión; quizá se trata menos de tomar a cargo la regeneración de los parias del orden industrial que de asegurar a los "hombres de inteligencia y de corazón" la masa de maniobra permitiéndoles acceder al poder, instrumento futuro de esa regeneración. *Buscar el fin sirviéndose de los medios*... Hacia 1850 el

38. *Ibid.*, pp. 475-476.

maestro de Vasbenter, el antiguo batelero lionés Proudhon, llegará a sospechar que su primer discípulo, el gerente de su periódico, quizá sea sólo un jacobino disfrazado.

Esto no es lo que inquieta al cerrajero Gilland o a sus amigos de *L'Atelier*. El *maestro* que los llama a las verdades del Evangelio, Buchez, es también el autor de la *Histoire parlementaire de la Révolution française* que los ha confirmado en el amor a Robespierre. De todos modos, ellos sienten que las cadenas del mundo de los intereses materiales son demasiado rígidas para ceder a la mera fuerza de la palabra apostólica. Es necesario efectivamente que los apóstoles se hagan dirigentes. Pero en vano querrían valerse de astucias con esta exigencia, conducir a las masas en dirección inversa a la propuesta en principio. Al querer tratar, mediante la promesa de felicidad, con el desencadenamiento de los intereses egoístas, no harían otra cosa sino aportar su colaboración con un movimiento que irá necesariamente hacia la idea de la felicidad dominante, la que propone la sociedad dominante.

La única manera de desviar la oleada es organizar, frente a la corriente de la felicidad egoísta, la contracorriente de otro principio, susceptible de ser reconocido por todos. Además para eso hay que rechazar las seducciones de una doble moral, doblemente peligrosa, sea que exima al apóstol de la norma común de los obreros verdaderos, sea que reserve a los conductores de hombres la moral exigente de la abnegación y prometa a los parias los beneficios colectivos de la regeneración social sin exigirles el esfuerzo individual de la regeneración moral.

Una contracorriente no puede ser el esfuerzo solitario de nadadores esforzados vanamente en resistir. Debe ser la positividad de otra corriente, de otra fuerza, uniendo la energía apostólica a la de la masa. Esto supone que cada parte pueda reconocerse en la otra, que el apóstol pueda enseñar a las masas como *su* deber la abnegación que él practica por la necesidad expansiva de su naturaleza. Pero para ello debe renunciar a los roles del ángel caído o del cantor elegido, vivir no sólo con los otros sino como ellos; debe hacer suyas las motivaciones y las aspiraciones del honesto obrero quien pretende hacer buenas jornadas y tener un buen hogar. No tiene que abandonar sus propias

inspiraciones, el paraíso de sus lecturas y de sus paseos, pero debe encontrar un punto de identificación de sus goces y de sus sacrificios con los derechos y deberes cuya necesaria reciprocidad enseña a los parias. Al encuentro de lo que pensaba ser su decadencia y de lo que debe fundar la rehabilitación de los parias, un solo principio se ofrece para representar al mismo tiempo la dignidad sostenida del apóstol y la dignidad recuperada de las masas, por anticipar en las servidumbres que comparten hoy la gloría que compartirán mañana: el Trabajo.

¿No era acaso el consejo de Urbain a Georges: "Vamos, hermano [...] en lugar de encorvar humildemente la cabeza murmurando: Soy un paria, más bien levántala con nobleza y ferocidad diciendo: Soy un trabajador"?[39] ¿Levantar la cabeza, cuando otros se ponen de rodillas, y pronunciar las palabras esperando que la fe venga? El consejo puede ser juicioso, pero parece fuera de lugar. Georges no se sublevaba contra la obligación del trabajo sino contra la apatía de los trabajadores. Sin embargo Urbain no se ha equivocado de problema. Ya no se trata de exhortar al ángel caído para que acepte su condición de trabajador manual evocando el asno de Plauto y el trabajo de copia de Rousseau o comparando la servidumbre de la pluma con la independencia de la garlopa. La cuestión no es más identificarse a sí mismo sino identificarse con los otros. Y precisamente por eso hay que cargar las tintas sobre la nobleza del trabajador que se considera a sí mismo con demasiada afectación para que no se sienta al advenedizo.

No hay otro camino que este cambio voluntarista, vía estrecha entre el cinismo y la desesperación, que reconcilia, al menos en imagen, al solitario con la masa idólatra de sus hermanos. Así Gilland hace de nuevo dialogar, pero en verso esta vez, al infante caído y al moralista obrero:

> Inspirado, soñaba con espléndidas luces
> El respeto de los palacios y el amor de las chozas [...]
> ¡La ilusión no está más! En mi alma constreñida,
> Del fuego puro y sagrado la llama se ha extinguido;
> Vuelto para siempre a las cosas positivas,

39. "Fragments d'une correspondance intime", *La Fraternité de 1845*, loc. cit.

Me hallo semejante a esos pobres cautivos
Que lejos del suelo natal lloran de recuerdo...[40]

Pero el militante está allí para que la voz del alma cautiva no muera "olvidada en el desierto", para hacer de su vocación la misión de una raza elegida, autorizándola al mismo tiempo a desdeñar los clamores de la turba y a anunciar el reino redentor de los trabajadores:

Hermano, levántate, toma fuerza y coraje,
Soldado herido pero orgulloso, busca otra vez los combates;
Todo trabajo envilece, toca a nosotros ser sabios,
Y despreciar a quienes no trabajan.

Cuando sientas en tu corazón arder tu pensamiento
No lo contengas más pues es un don sagrado;
Desdeña los clamores de la masa insensata,
El poeta es potente cuando está inspirado.

Dios que puso en tu frente esta señal: Inteligencia,
Te reserva sin duda un glorioso destino;
Hacia el fin aspirado, marcha, tu día se aproxima,
Marcha, ¿no ves el lucero del alba?
¡Ah! si flaqueamos, nosotros, la raza fecunda,
Nosotros, trabajadores bendecidos por las manos del creador,
¿Quién se sacrificará por la salvación del mundo?
El futuro aún quiere la sangre de un redentor...[41]

Al otro lado de la simple negociación entre quien desprecia el trabajo y quienes zahieren a los poetas, ¿la identidad se hallaría en la poesía viril y extensa, común a las frentes sudadas por la forja y a las frentes marcadas por la señal de la Inteligencia? Es todavía una doble negación que debe hacer de la elección del poeta la señal de

40. "Une plainte", *Les Conteurs ouvriers*, op. cit., pp. 320-321.
41. *Ibid*., pp. 321-322.

su pertenencia a una raza elegida cuya extensión termina siendo notablemente ambigua; como si el obrero poeta no pudiera resignarse francamente a transferir a la clase obrera la misión redentora de los elegidos de Dios. No obstante, allí está la lógica que devuelve a los niños caídos en la grosería de los comportamientos proletarios la legitimidad de un legado identificado con la misión regeneradora del mundo de los trabajadores que debe ser pensado menos como una clase de la sociedad que como una raza de la humanidad. Lucero del alba... término afortunado de la noche de los solitarios; desgarramiento doloroso en la noche secreta de los iniciados, redimido por la identificación posible con el alba del milagro. Predicción de poeta o picardía retrospectiva de escritor, el poema, publicado en 1849, data de enero de 1848.

Pero antes de que las mañanas gloriosas o los sueños de absoluto se confundan con las reivindicaciones obreras y los arrebatos populares, existen las mañanas más modestas donde la dignidad debe ganarse entre el embrutecimiento de los parias del trabajo y la decadencia de quienes pretenden olvidarla en la ebriedad de los cabarets. André se pasea por los bosques vecinos a la capital con su nuevo amigo Joseph. En ese día de mayo de 1842 los dos amigos no buscan de ningún modo las ebriedades sentimentales de sus mayores en 1832. Son más modestamente dichosos "de poder abandonar un día por semana el taller y así poder venir a respirar el aire puro de los bosques".[42] Los placeres de la amistad tienden a desplazarse ligeramente del entusiasmo apostólico a la higiene de los trabajadores. Sin embargo una tristeza ensombrece la salida al campo de los dos amigos: ellos debieran ser tres, pero su amigo Charles no está en el punto de encuentro, atrapado sin duda en el fatídico paso por el cabaret. Pues Charles es de esos poetas que se aprecian en los cabarets y que no saben resistir al placer de hacer una parada allí: "Sabe que sus canciones le gustan a la masa. Por eso se une a ella todos los días, no importa dónde la encuentre para hacerse aplaudir, alabar, acariciar, como si esos bravos del cabaret pudieran tocar un alma delicada,

42. Gilland, "L'incompris", *loc. cit.*, p. 64.

como si esos cerebros embriagados pudieran expresar algo diferente que las inmundas sensaciones de sus ebriedades báquicas".[43]

La decadencia del obrero artista no es un tema nuevo. Nueva es la forma dada a esta decadencia: ya no la miseria, el suicidio o la alienación a los poderosos, sino el infierno de la anti-poesía, la sociedad de las bestias ebrias. Quien se niega a transgredir entregándose al trabajo obrero no puede sino caer en los bajo fondos subproletarios. Y esta decadencia, una vez más, servirá *a contrario* como prueba de la nobleza y la santidad del trabajo obrero. Hay que terminar con la imagen del ángel caído: la apuesta es la educación del hombre de la generación nueva, el obrero Joseph, llegado sin duda a la vida activa luego de los grandes años de 1830-1834, más sensible que entusiasta, más honesto que abnegado, dispuesto ciertamente a condenar las pretensiones angélicas pero para sustituirlas por el honesto "epicureísmo" de los trabajadores preocupados por sus deberes y abiertos a las delicadezas del alma, pero moderadamente apresurados por el porvenir a construir. Tiene que mostrar que se puede estudiar y ejercer su pluma no para jugar con los cantores de cabaret sino "para la previsión de los deberes que la clase trabajadora habrá de cumplir un día para defender por sí misma sus derechos, sus intereses, su libertad".[44] Tiene que probar que las vigilias del escritor y el sacrificio del militante no hacen sino prolongar la aspiración natural del obrero buen padre de familia, sin perjudicar en nada sus deberes. De ahí el sentido dado ahora a las polémicas que denigran la "literatura de los obreros":

> Persiguen con su ironía amarga y sus sarcasmos crueles a aquellos de entre nosotros que sienten su dignidad y que levantan la voz para reclamar su lugar; ¡un poco de pan para sus numerosas familias, un poco de dicha en el mundo para sus pobres y pequeños hijos! Pero creo estar entre aquellos a quienes se les debería perdonar este defecto, como ellos dicen, pues

43. *Ibid.*, p. 68.
44. *Ibid.*, p. 70.

no perjudica en nada a mi trabajo de cada día, ni a los numerosos deberes que mi condición me impone.[45]

Solicitud natural del padre de familia que debe acreditar el sacrificio desinteresado del militante y la audacia del obrero escritor. Ciertamente conocemos la ternura paternal del sensible Gilland. Pero, ¿ella puede hacernos olvidar las extravagancias apostólicas que precedieron a su estado de honesto padre de familia? ¿Su primer amor no fue por una muchacha de mala vida que habría querido convertir en su esposa? Gilland, es verdad, había imaginado una prueba apropiada para manifestar la sinceridad del arrepentimiento de su futura esposa: la pareja debía adoptar un huérfano, dejado por un viejo soldado a una pobre obrera que acababa de morir. Pero la madre del joven apóstol había sabido prevenirlo contra esta extraña prueba amorosa:

> Me dice que aquella a la que deseaba hacer mi compañera no me amaba; que no comprendía en absoluto mi sacrificio, que me abandonaría por el primer crápula que tuviera dinero; que el mundo era cruel, que el niño me sería reprochado como el fruto de mi inconducta; las madres siempre son un poco egoístas con su tierna previsión. La mía hablaba el lenguaje de la razón.[46]

Un poco de egoísmo conduce a una concepción de la abnegación efectivamente *ejemplar*. La razón de las familias, que temen los chismes y presionan por las generosidades vitalicias, denuncia las vinculaciones paradojales del angelismo con las ignominias de la venalidad. Los proletarios de buena voluntad no tienen que encargarse en su vida privada de las familias perdidas y de los niños hallados, como la filantropía burguesa trata el mal que quiere curar. El matrimonio de los apóstoles no sabría ser un acto de redención sino la constitución ejemplar de un hogar.

45. *Ibid.*, pp. 71-72.
46. *Les Conteurs ouvriers,* Prefacio, p. XV.

El asunto parece simple: matrimonio del honesto obrero con la pura obrera. El segundo amor del joven Gilland, menos equívoco pero igual de funesto, muestra que no es así para nada. Él encontró, esta vez, a su prometida en el corazón del orden laboral y doméstico: ella es costurera en el establecimiento vecino, dirigido por la mujer de su patrón. El joven obrero redobla el entusiasmo para adquirir un hogar, sin no obstante sacrificar sus estudios nocturnos. La muchacha también trabaja para irse a vivir juntos, demasiado, desgraciadamente: "Ella se enfermó, se debilitó, languideció, murió".[47] La obrera, "palabra impía" para el autor del *Peuple*, cosa mortal para el obrero poeta: ser prometido a la muerte por fatigas demasiado duras para la mujer. Pero esta debilidad femenina no se determina mediante esos cálculos en que Proudhon hará el ridículo. Representa claramente aquí una determinada imposibilidad de ser. La joven obrera llamada Angélique reaparece, en muchos poemas o relatos de Gilland, bajo diversas figuras donde la virgen demasiado pura para la existencia tiende a ocultar a la obrera demasiado frágil para el trabajo. De este modo, en *La Rosa blanca*, Angélique, convertida en hija de un patrón de fábrica, muere de una fatiga que no tiene más nada que ver con el esfuerzo físico: consunción para los médicos, nostalgia a juicio del niño al cual dice sus visiones y recita los versos de Hégésippe Moreau. Continuando la cadena de transformaciones, se la encontrará sin duda en la hija del consejero Crespel, muerta por no haber podido abstenerse de cantar. Más afortunado que Hoffman, el cerrajero encontrará la felicidad con su tercer amor, una mujer llamada Félicie y que, por ser hija de un tejedor poeta, no deja de ser lo que necesita un obrero: no una poetisa, ni incluso una obrera, sino una ama de casa.

> El conocimiento que yo había hecho del viejo poeta de nuestra aldea me procuró la dicha de poseer una compañera inteligente y dulce, tal como necesitaba y pocas personas se vanaglorian de poseer. Tú conoces a nuestros amigos, nuestro interior.

47. *Ibid.*, p. XV.

Nuestro cuidado del hogar es tal que podría ser envidiado por mucha gente en nuestra desgraciada sociedad.[48]

Esta ambigua felicidad hay que presentársela al obrero Joseph para que pueda concebir que el estudio y la actividad del apóstol son accesibles a todo obrero de buena voluntad. La normalidad concedida debe permitir mantener esa ligera distancia, esa aspiración distinta que llama a la puesta en marcha del ejército trabajador hacia los cielos nuevos. Esta diferencia, la pulsación diferente dentro del destino compartido por los combatientes del trabajo está en efecto siempre amenazada. El prosaico Joseph está muy dispuesto a felicitar de buen grado al hombre que ha renunciado a las ilusiones y a los entusiasmos de la poesía. ¿Para qué puede servir esta fiebre hoy en día? Es "más sensato y más consolador" renunciar a esta enfermedad de otra parte que vuelve locos a unos, reduce a otros a morir de miseria y no se cura para algunos sino con la prostitución a los poderosos. Contra ese prosaísmo es necesario defender el sacerdocio que denuncia las tiranías del viejo mundo y lleva entusiasmo al corazón del pueblo. Y por eso hay que liquidar verdaderamente al poeta caído Charles, hundido en los bajo fondos por haber deseado elevarse demasiado alto. Volviendo a la puerta de la ciudad para encontrar "su cama demasiado dura donde hallan siempre un descanso apacible y a veces sueños de felicidad",[49] Joseph y André verán llevar a un hombre ebrio y desfigurado, todo cubierto de sangre y de máculas, la vestimenta despedazada. Es Charles, por supuesto, atacado, con los vapores del vino, en una querella de brutos. Se lo lleva al puesto policial, a la promiscuidad de los bandidos, borrachos y prostitutas, de donde sólo saldrá para morir en el hospital por los golpes recibidos.

Liquidación definitiva del que quiso utilizar la poesía para fugar de la condición obrera: tampoco en la soledad de una habitación donde se extenúa la vitalidad del ángel, sino en la cloaca de una población vuelta a la animalidad. No tan simplemente una muerte o un suicidio,

48. *Ibid.*, p. XIX.
49. "L'incompris", *loc. cit.*, p. 86.

sino una degradación, en el sentido militar del término. Otra jerarquía se anuncia, otro honor, el del trabajo. Lucero del alba... El día siguiente, desde las seis horas, Joseph y André estarán en el taller. Un viejo cerrajero le dirá en 1848 a Pierre Vinçard: "Nuestra condición se moraliza a ojos vista: hemos destruido el lunes". "Él era tan orgulloso", comentará el padre de Georges y de Urbain, "que lo invalida diciendo: combatí en Austerlitz".[50]

¿Línea recta trazada por caminos curvos? Hacía falta aparentemente atravesar algunas herejías para que los nuevos conversos triunfen allí donde fracasaba el padre del pueblo. Victoria final del Galileo o más bien de su discípulo de la undécima hora, aquél cuya máxima se inscribirá en el frontispicio de *L'Atelier*: "Quien no quiera trabajar no debe comer". Finalmente todas las cosas están en orden y podemos dejar al cerrajero Gilland, reconciliado con su imagen como con sus colegas, en sus lunes laboriosos. Habrá seguramente merecido el elogio fúnebre de su amigo Corbon, dándole un ejemplo a un tornero descontento de su condición:

> Conociste a G..., el obrero cerrajero del barrio [...] Era el que menos desdeñaba su profesión; la ejercía incluso con placer. Por eso no faltaba nunca al trabajo, y que teniendo siempre que hacer el fino trabajo, ganaba tanto mejor su vida [...]; eso no le impedía a nuestro amigo G... dar una suficiente satisfacción a las necesidades del espíritu, luego de haberlo aplicado al trabajo cotidiano [...] y si él descansaba el lunes, para no estar completamente solo en el taller, permanecía con sus libros tantas jornadas mientras otros pasan... ¿sabes dónde?[51]

¡Descansaba el lunes! Estos cristianos son más mentirosos que el último de los cretenses. Hay que retomar las cosas desde el comienzo.

50. P. Vinçard, *Les Ouvriers de Paris*, op. cit., 120-121.
51. Corbon, *De l'enseignement professionnel*, op. cit., pp. 67-68.

SEGUNDA PARTE
El cepillo roto

Capítulo 6
El ejército del trabajo

Se llama Hennequin Armand, 27 años, nacido en Bélgica de padre francés, recaudador principal de la Aduana. Ha vivido mucho tiempo en Sedan donde fue encargado de llevar las cuentas de una gran fábrica de paños. Devenido notario de ordenanza, luego secretario de la marquesa De Duchillon, está como muchos otros, gente de pluma o de herramienta, "sin ocupación a su gusto y a su capacidad" desde que la gloriosa revolución de Julio ha desmontado el orden existente de los trabajos y de las posiciones sociales.[1] Es así como de la contabilidad ha descendido a la fabricación de plumas. Pero los síntomas de un mal

1. Informe de Delaporte, Archivo Enfantin, Ms. 7816. Salvo indicación contraria, las citas de este capítulo remiten a los *dossiers* de *L'Enseignement des ouvriers* que contienen los informes de los directores y directoras de distrito, dispuestos por la jerarquía sansimoniana de julio de 1831 hasta fines de noviembre del mismo año (época del "cisma" entre Enfantin y Bazard). La ficha 7815 contiene los informes relativos a los seis primeros distritos (ribera derecha a excepción de los barrios de Arcis y de Quinze-Vingts); la ficha 7816 concierne a los otros seis (los dos arriba mencionados, las islas y la ribera izquierda). Para evitar la acumulación de notas, se remitirá al cuadro siguiente, para cada distrito [arrondissement], los directores y las directoras cuyos informes son utilizados y los obreros de su competencia: I arrondissement: Moroche, Mme Dumont, luego I y II reunidos: Clouet, Haspott (Brion, Chapon, Desclos, Dodmond, Grossetête, Knovel, Lebeau, Rossignol). III: Biard, Mme Biard (Adélaïde Baudelot, Fontaine, Maire, Sarrazin). IV y V: Botiau, Eugénie Niboyet (Bar, Béranger, Bernard Louis, Brosset, Brousse, Chazeret, Cherot, Colas, Coligny, Conchon, Dagoreau, Delanoë, Feytaud, Guindorff, Jeandin, Lambinet, Fanny Lebert, A. Lenoir, Lhopital-Navarre, Madame Molière, Madame Peiffer, Madame Pierron, Raimbault, Martin Rose, Ruffin, Vedrenne). VI: Prévôt, Véturie Espagne (Boissy, Mme Lauzanne, Claudine Mantoux, Mongallet, Mme Pottier, Mme Roubaud, Mari-Elisabeth Savy, Viel). VII: Lesbazeilles (Courajout, Dallongeville, Dantard, Delauny, Dupont, Guéneau, Grincourt, Lebret, Mauhin, Minck, Philippe Monnier, Moreau, Orièvre, Perennez, Prété, Welter). VIII: Raymond y Sophie Bonheur (Barberot –o Barbaroux–, Boblet, Bourguet, Carré, Chassard, Coquerel, Derory, Dudin, Gaigneux, Gallet, Geoffroy, Huguenin, Korsch, Lené, P. Lenoir, Veuve Percinet, Platel, Quesnel, Thuiller). IX: Achille Leroux (Cailloux). X: Bobin, Dugelay (Boutelet, Ménétrier, Nollet). XI: Parent, Adrienne, Mallard (Baron, Bonnefond, Chanon, Delacommune, Grégeur, Henry, Langevin, Vieillard). XX: Delaporte, Félicie Herbault (Bergier, Boileau, Bulloz, Chartier, Confais, Dadon, Delvincourt, Deschamps, Dubut, Elliot, Fausse, Gauny, Hennequin, Jousse, Labbé, Lefoulon, Mme Libert, Sophie Maillet, Alexandre Pennekère, Charles e Hippolyte Pennekère, Mlle. Pollonais, Quicherat, Tiers, Augustine Tiers).

nuevo se agregan a las amargas consecuencias de la victoria popular: el comerciante que le proveía sus plumas ya no puede más traerlas de Oriente a causa del cólera. En adelante tendría que comprarlas a los mayoristas en cajas de 50 mil. Ahora él no tiene la posibilidad de conseguir los 100 francos necesarios para la compra de una caja. Ya debe 60 a un obrero vecino al que evita encontrar en tanto no tiene los medios para saldar la deuda. Entonces liquida su stock de plumas fabricando mondadientes para varios comercios. Gana con eso unos 30 francos por día. Enfermo, no llama al médico por el temor a no tener con qué pagarle. Su buhardilla del barrio Saint-Victor está casi por completo desprovista de muebles. Cuando haya vendido todos sus mondadientes, deberá imaginar otros medios para ganarse la vida.

Por eso mismo se acerca al sansimonismo. Un día, por azar, entró a la sala de la Redoute y fue seducido por la enseñanza del Padre Jules (Lechevallier). Ha llegado a ver al más antiguo de los obreros de la Doctrina, el maestro sastre Clouet. Éste lo dirigió al director encargado de la enseñanza de los obreros del distrito XII, Delaporte. Consciente de las capacidades de este recluta, Delaporte le expresó que la Doctrina podría ayudarlo: ayudar a su comercio mediante el adelanto de cien francos, recalificarlo encargándole cuentas para hacer. Esperando, Hennequin, de fe desinteresada, propaga en su tiempo libre la religión nueva; no sin algunas dificultades, nota su director: "Hay en él una mezcla del secretario de la Señora Marquesa de Duchillon y el comerciante de mondadientes que no está bien formada todavía. Se lo ve molesto, apenas osa abordar a sus hermanos". Sin embargo, con ayuda de la fe, ha comenzado la conquista de sus relaciones de vecindad y lleva muchos reclutas a la Doctrina.

Comenzó con su vecina de palier, Sophie Maillet, costurera, nativa de Jura. Se desconoce como llegó a París en 1819. Lo cierto es que allí sufrió la suerte tan temida de las mujeres solas. Seducida y abandonada por un carpintero llamado Guillou que actualmente ejerce su oficio en Briare, cría sola a su hijo de 9 años. No obstante no ha rodado por la pendiente de los melodramas que conduce a la prostitución. Ella tiene una profesión que le asegura recursos casi suficientes, no debe

nada, su hijo va a la escuela mutual y su alojamiento está bien mantenido. Hasta rige allí "un cierto toque de gusto y de confortabilidad" donde Delaporte descubre "la aptitud de ordenar un hogar" y donde podría quizás descubrir aspiraciones más vastas. Pero este modesto confort es completamente precario. Pronto Sophie Mallet se verá obligada a internar a su hijo en un orfanato. ¿Hay que sorprenderse si sus dificultades de proletaria y su dura experiencia de mujer la disponen a oír la palabra sansimoniana? La experiencia del clero y de los tartufos la desligó del cristianismo desde hace tiempo. Y la "facilidad de obligar" que le ha valido mucha ingratitud la lleva además a salir de la soledad donde la habían encerrado sus desilusiones para escuchar a estos hombres y estas mujeres que quieren aliviar las miserias materiales y morales de la clase obrera. La "tendencia simpática" que los apóstoles buscan descubrir en los modales de sus interlocutores se lee ya en su rostro. Sin duda la expresión de sus ojos azules anuncia "más dulzura y bondad que potencia intelectual". Sin embargo Sophie Mallet no está desprovista de capacidad: "Su lenguaje es apasionado, aunque incorrecto, con frecuencia florido y casi siempre astuto". Por eso Félicie Herbault, directora del distrito, la ha hecho admitir no sólo en las enseñanzas del domingo por la tarde, en la calle Taitbout, para las cuales las tarjetas se distribuyen bastante fácilmente, sino también en una enseñanza particular hecha al uso de las mujeres por una de las preferidas de la jerarquía sansimoniana, Marie Talon.

Sin dudas, esa curiosidad intelectual es compartida de modo menos vivo por los otros neófitos de Hennequin. En primer lugar, el antiguo militar y aprestador de paños Nicolas Grincourt a quien debió conocer en Sedan, de donde éste es originario. Llegado a París, Grincourt se encontró también sin empleo en su oficio luego de Julio. Hasta entró, a falta de algo mejor, en la Guardia municipal nuevamente creada. Pero su mujer, que se considera más "avanzada" que él, le hace salir de allí, asustada, en esos tiempos trastornados, por el futuro de su hijo adoptivo. Finalmente encontró un lugar de hombre de trabajo por un franco con 50 al día en una fábrica de sombreros del barrio de Popincourt. Nada que alcanzara para pagar el alquiler

y el alimento de tres personas saldando las deudas del tiempo de desempleo. El mobiliario y los efectos de la familia Grincourt han pasado casi totalmente al Mont-de-Piété. Son necesarios 300 francos para sacarlos y la ley nueva obliga a los clientes a hacerlo en un plazo de seis meses. Él tiene aún una pequeña esperanza de conseguirlos: si los Señores de la Doctrina están interesados, puede proveerlos de sombreros de fieltro a precio de fábrica y reconstituir así una parte de su haber. Estas preocupaciones utilitarias no le impiden a Grincourt comprender y propagar la doctrina: a su manera, por supuesto, que no es la de un secretario de marquesa, sino de un hombre de buen sentido, que aprendió el amor al orden en el ejército.

Hennequin luego acomete al destilador Deschamps y él se ejercita en predicar en su puesto de bebidas, en la calle Saint-Victor al 131. Deschamps, padre de cuatro niños, tiene más buena voluntad que instrucción. Y su mujer "aún no se estremece"; no obstante ella le confiesa a Delaporte que escuchaba con gusto a su "hijo" Hennequin, y Deschamps mismo ha tomado una tarjeta azul para ir el próximo domingo a la calle Taitbout. Un poco más abajo en la calle Saint-Victor, Hennequin busca convertir a la familia Tiers. El padre Tiers sería un recluta interesante, pues este hombre, sexagenario y parisino de nacimiento, trabaja en la empresa de deshollinamiento, en Saint-Victor al 75, y ejerce un cierto imperio sobre el espíritu de una masa de pequeños deshollinadores. Pero si Tiers es un hombre "que percibe con facilidad lo que es justo y útil para la sociedad y está listo para contribuir por su parte con ella", su celo por la doctrina resulta restringido por su familia. Él tiene una tarjeta azul para Taitbout pero apenas la usa, teniendo por costumbre los domingos ir a visitar a su hermano. Y su mujer, satisfecha de la comodidad del hogar, no quiere oír hablar de sansimonismo. Su hija, Marie-Augustine, está más predispuesta a comprender la doctrina. Separada desde hace muchos años de su marido, un tal M. De Bergue, podría salir de los hábitos de retiro y de soledad a la que la han confinado sus desdichas conyugales. Pero a la joven, que cose muy bien, le repugna la idea de asociación. Ella no se ve en la colectividad de un taller de costura y confiesa a Delaporte su

temor a tener que llevar un uniforme. Éste, sin embargo, la ha tranquilizado tan eficazmente sobre el carácter voluntario y progresivo de la asociación que piensa haberla convencido completamente y no duda de que "llegado el momento, si el uniforme y el taller se vuelven necesarios, sea la primera en desearlos".

Un poco más lejos, hacia la calle Saint-Jacques, otros convencidos persuaden a sus parientes, sus relaciones, sus amigos, sus clientes. El pintor Confais, nativo de Suiza, educado en Normandía, y que ha viajado bastante antes de radicarse en París, hace 15 años, ha simpatizado con la doctrina leyendo el informe extenso y comprensivo que *Le Globe* consagró en febrero a los motines anticlericales y antilegitimistas que han comportado el saqueo del arzobispado. Confais agrega a los recursos de su oficio la explotación de un hotel equipado en la calle de Saint-Jacques al 270 y ha hecho conocer la Doctrina a la más interesante de sus clientes, Mme. Libert, obrera que paga caro su matrimonio con un niño bien, el cual, desaprobado por su familia, ha debido comprometerse. En el mismo barrio el joven tipógrafo Alexandre Pennekère ha convertido a sus hermanos menores, Hippolyte, cadete en un comercio de estampas, y Charles, el que había soñado antaño con ser un cura rural, antes de convertirse en zapatero. Harto de este oficio sedentario, Charles se hizo empleado, a dos francos con 50 por día, en una tienda de papel. La modestia de su salario no le impidió satisfacer el "demonio de saber" que le habita, y se erigió una pequeña biblioteca de trescientos volúmenes. Sus gustos no son coartados por su joven compañera, remendona y encuadernadora, actualmente sin empleo. Esta "buena mujercita", que acaba de tener una niña llamada Juillet, no está agitada por el demonio del saber pero intenta no permanecer ajena a los sentimientos y los actos de benevolencia de su esposo. Los hermanos Pennekère, plenamente inflamados aún por el ardor de las tres jornadas, han comenzado a formar prosélitos: en primer lugar su hermana Lisa, igualmente encuadernadora, y su concuñado, el artista pintor Le Foulon. Lisa "por su tono y sus modales puede muy bien ser comparada con la mayoría de las damas de la burguesía" y su marido debe ser presentado en el salón de la calle Monsigny por M. De la

Porte (ennoblecido para la circunstancia por Félicie Herbault). Alexandre ha emprendido por otra parte la conversión del tipógrafo Armand Chartier y la, más difícil, de su mujer, lavandera que emplea cuatro obreras y, si fuese convertida, habría proporcionado un poco de trabajo a las lenceras sin empleo de la Doctrina. Hippolyte ha adoctrinado al impresor de estampas Elliot que goza también de un relativo desahogo y lo utiliza con generosidad pues educa, además de sus dos hijos, aprendices (uno como lencero, el otro como modista), a los hijos de su hermano, hojalatero. Como muchos de los hombres que trabajan en la frontera de la industria y del arte, Elliot se formó una cultura a su modo: "leyó bastante, pero sus lecturas no están relacionadas". Es la marca también de época donde este hombre, nacido en 1786, aprendió a leer: ha encontrado sobre todo en los filósofos del Siglo de las Luces sus "conocimientos confusos" y esas ideas que debió vincular con esfuerzo. Una confusión del mismo tipo se encuentra en el encuadernador Bulloz quien dejó sus estudios en cuarto en el colegio de Mortain y da muestras de "una tendencia metafísica que, no habiendo sido desarrollada, da a sus ideas y sobre todo a su estilo poca claridad". Allí se detiene la comparación entre la modesta prosperidad del impresor y la desgraciada carrera del encuadernador. Supernumerario en 1812 en Tributos, luego recluta, Bulloz ha visto truncada, en 1814, su carrera administrativa por sus opiniones políticas. Entonces aprendió el oficio de encuadernador e intentó establecerse por su cuenta. Pero no tuvo éxito. Bulloz debió vender su taller y buscar trabajo. Sin empleo desde hace ocho meses, debe 300 francos a sus amigos y ha comprometido un buen número de sus efectos en el Mont-de-Piété.

En el barrio Saint-Marcel, el antiguo tambor mayor Bergier preside el reclutamiento. Él ejerce ahora el oficio de solador que reporta bastantes buenas jornadas de 4 francos pero presenta casi seis meses de temporada muerta. Sin embargo, con los 2 francos ganados por su mujer, lencera, parece en condiciones de satisfacer aproximadamente las necesidades de su hogar y de sus dos pequeños. Delaporte constata que el mobiliario está bastante bien, el menaje apropiadamente mantenido y la pequeña biblioteca muy bien compuesta. Pues

el gusto de Bergier por las letras se desarrolló en el tiempo en que era soldado y, si es soldado para ganarse la vida, únicamente las letras tienen su amor y sueña con consagrarse exclusivamente a ellas. Ha escrito sin éxito para el teatro y "lo que ha despertado su atención hacia la doctrina, es su capacidad frustrada".

Así Bergier, cuyo carácter arisco y un ligero tartamudeo poco predisponen al rol de predicador, sobre todo ha convertido a hombres a los cuales le ligaba ya la fraternidad de similares aspiraciones: el ebanista Delvincourt, bastante desarrollado intelectualmente para leer directamente la Exposición de la doctrina sansimoniana; el *motteur*[2] Marcel Fausse, hombre de gran capacidad intelectual, pero víctima de una terrible enfermedad que lo postra en una cama del Hôtel-Dieu, presa de sufrimientos que lo han conducido a veces a los límites de la alienación; el zapatero Boileau que realizó su educación en la fiebre revolucionaria y sirvió, desde los 12 años, en los ejércitos de la República, luego del Imperio; un tal "Gony, carpintero", del cual Delaporte no pudo realmente verificar la identidad, pues la "altura desdeñosa" con la cual fue recibido le disuadió de preguntar las informaciones habituales... Estas afinidades electivas no le hacen desatender a Bergier la propaganda familiar, y si su mujer ofrece alguna resistencia, por el miedo frívolo de abandonar una religión hacia la cual no tiene más devoción, su suegro, el pintor Dubut, está listo para entrar en la asociación sansimoniana.

En los otros barrios, la propagación toma caminos semejantes, los de las afinidades, de los vecinos, de las familias. Rue de Charonne, la viuda Percinet, quien ha criado sola a su hijo, muerto después de la pena de un matrimonio desafortunado, luego a sus nietos, y debe aún, a los setenta y seis años, trabajar para subvenir a sus necesidades, ha oído hablar de esta religión nueva.

> Queriendo, como dice ella, ver por sí misma, se rindió el último domingo a la enseñanza y, siguiéndola, ha reunido en torno a ella a muchos vecinos, habituados a considerarla y curiosos de saber lo que iba a contarles. Ella les dijo: hijos, tengo

2. El motteur es aquel que cumple el antiguo oficio de preparar la turba seca para quemar. [*N. de los T.*]

76 años, he pasado una vida honorable y exenta de reproches y tengo que decirles hoy que moriré sansimoniana.

Estas palabras, según Raymond Bonheur, han "producido un efecto inmenso sobre muchas personas". Los jóvenes realizan, por su cuenta, una propaganda más organizada. El grabador Rossignol, cuyos parientes son conserjes de una posada habitada por un gran número de domésticos, los reúne con frecuencia a la noche en la portería para exponerles la doctrina. El tipógrafo Léné, convertido por su tía Mme. Vincent, bordadora cuyas magras semanas se nutren de la esperanza en que el invierno próximo estarán de moda los manteles bordados, reúne los viernes en la habitación de ésta a sus camaradas de la Imprenta real. Incluso el director no ha faltado a ninguna de sus enseñanzas. El carpintero Conchon practica la enseñanza en su casa, da a leer *Le Globe* a veinte o treinta personas y convirtió a todo su edificio. El gorrero Dantard y el ebanista Lenoir parecen haber hecho, igual, un oasis sansimoniano de su edificio. Calle de Bourgogne, el herrador Boutelet ha convertido a todo su taller y precisa que un ejemplar del *Globe*, puesto en su forja o en la tienda de vinos vecina, permita realizar la instrucción de los clientes que esperan la obra. Pero, en general, los caminos del proselitismo apenas siguen la organización de las colectividades del taller o del oficio. De este modo los grupos de barrio tienen con frecuencia la figura heteróclita que acusa el ejército de prosélitos reclutado por cuenta de Delaporte y de Félicie Herbault, por los Pennekère, Bergier, Hennequin y otros. La nomenclatura parece desestimar por adelantado toda tentativa de clasificación de las capacidades y de organización en asociación. El 26 de noviembre de 1831 la lista de "aceptantes" que hicieron su profesión de fe sansimoniana en el distrito XII está conformada de la siguiente manera: un impresor, dos fundidores de caracteres, un solador, dos pintores de edificios, un hilador de algodón, un tenedor de libros (empleado como repartidor del *Globe*), dos albañiles, cuatro zapateros, una aprendiz de tapicero, un fabricante de géneros de punto, tres carpinteros, un periodista, un sirviente

de la Monnaie,[3] un serrador de largo, un pulidor de caracteres, una guantera, dos coloristas, una cocinera, siete u ocho trabajadoras de la industria del lino, jornaleras, lavanderas o bruñidoras, a los cuales se adjunta en una lista complementaria: tres cajistas de imprenta, un artista pintor, un compaginador, un dependiente, dos encuadernadoras, una lavandera y un zapatero. Esta población inclasificable es significativa sobre todo por los que están ausentes: ni un solo representante de la industria principal del distrito XX, la de cueros. No es entre los curtidores, los peleteros, blanqueros, destacados sin embargo por sus tradiciones de solidaridad y de ayuda a los desempleados, donde la religión nueva de la asociación recluta sus partisanos. Esta situación no es particular a los “desclasados” del distrito XX. Los barrios obreros del Este testimonian una dispersión semejante. El grupo de los ebanistas se destaca allí, ciertamente, en el barrio Saint-Antoine, pero ya no en el barrio Popincourt, centro de los orfebres, joyeros, cinceladores, cordoneros, marroquineros, *tablettiers*,[4] de la Fabrique de Paris, donde los ebanistas y los constructores de pianos constituyen la base de la casa de asociación. No es en las familias obreras constituidas, en estas repúblicas de oficios, solidarios a la medida de su exclusivismo, donde la nueva religión y la nueva familia pueden desarrollarse, sino en esta dispersión de individuos que ninguna ley familiar o territorial fija al lugar donde residen, que ninguna tradición o vocación ha destinado al oficio que ejercen.

Estos grupos de afinidades y de azar, al margen de las grandes concentraciones obreras, no son sin embargo agrupaciones de marginales. Sin duda algunas fortunas quebradas, algunas glorias nobiliarias o militares venidas a menos aportan su nota de nostalgia o de excentricidad. El antiguo herrero Haspot, director del distrito I, no encuentra sin emoción a Fontaine, ex oficial del Gran Ejército, director posteriormente de una escuela mutual meridional, víctima del fanatismo reaccionario y reducido a convertirse en cantor ambulante. Adélaïde Baudelot, trenzadora de caballos a quien 15 años de miseria

3. Es decir, del Hôtel de la Monnaie. Fundado en 1775 en París, poseía cuartos administrativos y residenciales, un taller de numismática y un museo con una extensa colección de monedas. [*N. de los T.*]
4. Productores de tableros de juegos de mesa y de otros objetos de marfil, ébano, etc. [*N. de los T.*]

han reducido casi al estado de esqueleto, evoca, por su parte, un antepasado consejero del Parlamento. Masson de Coligny, empleado en la imprenta de la Doctrina, no sueña menos en la gloria de su familia y en su pasado de guardia de Joseph Napoléon. Son viejos sueños que no consiguen resignarse a trabajos que no cuentan sin embargo entre los más repugnantes. El ebanista Dudin "había nacido para trabajos menos materiales"; el sastre Mauhin, que se enorgullece de haber trabajado para el manufacturero y diputado Terneaux, ha compuesto en sus momentos perdidos –desgraciadamente no faltan– un trabajo sobre la herencia del título de par. También él dirigió, luego de Julio, una profesión de fe política hacia Casimir Delavigne. El ilustre autor le hizo promesas pero se contenta con enviarle ubicaciones para sus piezas. En otra parte también, se encuentra un inventor incomprendido, el tapicero Chanon:

> Se ocupa de perfeccionar la industria que ejerce; los descubrimientos que realiza en esta dirección lo ocupan exclusivamente, son su vida, su dicha, todo su ser [...] Quiere tener la certeza de que el fruto de sus trabajos, de sus vigilias no será sepultado en el olvido, que su nombre será recordado; he ahí su ambición y en la sociedad actual no encontró sino una envidia que le inspira desprecio. Por ello se presenta a la religión sansimoniana.

Chanon no se presenta con las manos vacías. Acaba justamente de inventar un sistema de bastidores que permite abrir las ventanas sin correr las cortinas cerradas. "Él está dispuesto a brindar los resultados de todos sus trabajos a nuestra religión, siempre que su nombre no desaparezca de ningún modo". El ebanista Thuillier, hombre con capacidad él también, no ha producido inventos pero posee un importante emprendimiento. Desgraciadamente su deseo de ir demasiado rápido y demasiado lejos le hizo caer de esta condición brillante.

Junto a estos hombres emprendedores los misioneros encuentran a veces a un cenobita que se encierra al margen de las modas

y de los consumos, incluso de las ideas, de la época. Así el sombrerero Gallet, sin empleo desde hace meses, vendió una propiedad de tres mil francos de los que da la mitad para el establecimiento de sus hijos y se dispone a brindar la otra mitad para la Doctrina, pues personalmente casi no tiene necesidades. Le ha mostrado a Raymond Bonnheur, director del distrito VIII, un armario repleto de ropa perfectamente pasada de moda que fabrica él mismo con trapos resistentes. Este atavío no parece molestarle más que su inseparable paraguas de seis pasos de circunferencia.

En total no obstante esta galería de retratos pintorescos compone una población normal. Quien desee, con ayuda de datos muy incompletos, comparar el pequeño pueblo sansimoniano con el que las estadísticas –aproximadas después de todo– nos enseñan de la población general, encontrará una figura bastante regular. La edad de los grupos ronda la media normal de treinta y tres años. Edad media de los encarcelados en junio de 1848, más representativos, por lo arbitrario de la represión, de la población obrera en general que de una vanguardia militante. Es la edad-tipo de los obreros sansimonianos más visibles; los que toman en Ménilmontant el hábito apostólico: Bergier (34 años), Charles Pennekère (35 años) y el "carnicero" Desloges (33 años). Esta población de edad media refleja también los movimientos demográficos de la época. Como el conjunto de la población obrera parisina, está compuesta de inmigrantes, generalmente llegados a París en el curso de los últimos quince años. Sobre 70 obreros cuyo origen conocemos exactamente, 18 únicamente nacieron en París, 38 en provincias y 4 en el extranjero. Sin dudas la proporción de inmigrantes que presenta esta muestra demasiado limitada es sensiblemente más sólida que la de las estadísticas establecidas por Bertillon para el año 1833. Éstas reparten en dos partes iguales las poblaciones indígena e inmigrante. Pero, establecidas a partir del índice de decesos, conciernen a una población más vieja, anterior en lo esencial a los flujos migratorios de los años veinte y treinta.

Por el contrario las extrapolaciones que podemos hacer aquí corresponden casi exactamente al reparto (27/73%) de la población arrestada

en junio de 1848. Si la población inmigrante queda, hechas todas las correcciones, ligeramente sobrerrepresentada en los dos casos, es necesario ver allí menos la expresión de un ardor militante que habría conservado la energía salvaje del terror que el signo de una precariedad de las condiciones de existencia, de la ausencia de un medio protector –familiar, profesional, territorial, político a veces– que pone más fácilmente a esos individuos en los caminos que toman comúnmente los agentes de la represión, los visitantes de los pobres y los propagandistas de todas las doctrinas. La "regularidad" del pueblo sansimoniano se confirma al fin de cuentas por su distribución geográfica. Los nuevos parisinos que constituyen la mayoría han nacido casi todos al norte de esta línea de la Manche en Ain que caracteriza las fronteras de la inmigración en la primera parte del siglo. Esta frontera geográfica duplica, se sabe, una frontera imaginaria. Al sur de la línea, que las cartas del barón Dupin trazan de Saint-Malo a Ginebra, comienza otro territorio: la "Francia oscura" donde, en algunos pocos enclaves, se concentran las más altas tasas de analfabetismo; la otra Francia donde se suicida menos pero se asesina más; donde se respeta menos a los hombres pero más a las propiedades; el país de los migrantes temporarios (Auvergnats o albañiles de Creuse) que invierten en tierras el producto de sus trabajos –a veces de sus tráficos– parisinos; el territorio de los *compagnonnages* y de los fanatismos donde los misionarios sansimonianos habrán de recibir más de una pedrada.[5]

Normales, en resumen, estos hombres de una treintena de años que vienen de Eure o de Ardennes, de Yonne o de la Somme, casados con mujeres llegadas a París por trayectos similares y con las cuales tienen en promedio dos hijos. Al lado de las familias *de obreros,* o de los viejos oficios endogámicos, esta población aleatoria, en todos los sentidos de la palabra, representa menos el ejército de los marginales o de los desclasados que el proletariado en su esencia misma, esa que recubren las imágenes miserables o gloriosas de los condenados de la fábrica o de los pioneros de la mecánica. Representan exactamente la historia y la geografía aleatorias que reúnen a estos individuos que

5. Cf. Charles Dupin, *Forces productives et commerciales de la France,* París, 1827.

viven cada uno en la absoluta precariedad de quien no tiene otra cosa para hacer valer que la disponibilidad de sus brazos y sufre la incertidumbre cotidiana de su empleo más aun que de la explotación de su producto. Sin duda esta población aleatoria de trabajadores precarios presenta una cierta jerarquía de posiciones. Se encuentran en la cima algunos maestros bastante a su gusto: el zapatero Moreau, el gorrero Dantard, los sastres Delacommune y Martin Rose... Las esposas de estos dos últimos tienen, parece, los modales de las damas de la burguesía. Pero aun las prosperidades más brillantes de la familia obrera sansimoniana siguen siendo modestas. Ninguno de los maestros-sastres o zapateros de la Doctrina tiene derecho a los honores del *Almanaque del Comercio*. Y esas prosperidades mismas son con frecuencia frágiles: el fabricante de peines Dupont, quien además de sus seis francos cotidianos y el salario de su mujer bordadora dispone de la renta vitalicia de su madre y posee un mobiliario de mil francos, tuvo que endeudarse fuertemente para comprar sus herramientas y cuidar un niño enfermo. Así cuenta con un pasivo de 615 francos: 220 de alquiler atrasado, 120 de "deudas gritonas", 60 de "préstamo" y 215 francos en joyas, adornos y platería del Mont-de-Piété.

Las posiciones parecen desafortunadamente más estables en lo bajo de la escala donde más de un personaje figuraría honorablemente en *Los misterios de París*; así el tipógrafo Raimbault que permanece dos o tres días por semana sin comer y cuya madre se muere en el hospital, tal también el carpintero Cailloux, agobiado por las desgracias desde su nacimiento y a quien un accidente de trabajo ha vuelto inepto. "Recostado sobre paja, a menudo sin abrigo, sin pan", él buscó vanamente toda clase de empleos a su alcance y vende ahora baratijas en la calle que le reportan unas pocas monedas al día. Despojado de todo, no pudiendo ya pedir prestado sin la promesa de devolver, Cailloux pasa la mayor parte de sus días sin alimento, salvo medio kilo o un cuarto de pan para él y para su mujer a quien la guardia del puesto le impide buscar trabajo. En la casa del cincelador de cristales Korsch, Sophie Bonheur llegó al mismo tiempo que los empleados de contribuciones que fueron a embargar el mobiliario, salvo que se

pagara de inmediato. Afortunadamente ellos no cayeron sobre la débil defensa de Mme. Korsch y de su hija Julie, afuera en busca de trabajo, sino sobre el señor de la casa quien desde hace un año ha tenido tiempo de agotar todos los lugares donde podía encontrar uno para él y para sus hijos, igualmente sin empleo. Los empleados dejaron entonces el embargo para la próxima vez. Pero la próxima vez no tendrán sin duda nada más que embargar: los Korsch, que pagan –o deberían pagar– 250 francos por el alquiler anual de dos pequeñas habitaciones muy feas, se ven conducidos a vender o a comprometer en el Mont-de-Piété todo el contenido de su domicilio y no les queda ni una manta para su pequeña Rosalie, de siete años y afectada de una fiebre cerebral. El dinero obtenido por Sophie Bonheur para recuperar la manta no bastará desgraciadamente para salvar a la niña. Pero quizá Raymond Bonheur, autor de un discurso sobre su tumba, se acordará de eso en los círculos fourieristas, donde más tarde tendrá ocasión de encontrar al narrador de las desgracias del lapidario Morel.

Entre esos dos extremos se extiende una gradación de posiciones donde estaría mal reconocer una jerarquía de calificaciones. Sin duda el infeliz Cailloux nunca fue un carpintero de élite. Él mismo nos dice que sacó poco beneficio de sus años de aprendizaje: "No había tomado ningún gusto en el trabajo por lo mismo que estaba agobiado por él y que nunca tenía el menor disfrute de mi edad". El antiguo militar Orièvre, quien fue sucesivamente contador, obrero de la porcelana y periodista, y ambiciona una puesto como repartidor del *Globe*, según la clasificación de su director Lesbazeilles, está entre los hombres "completamente nulos". Desprovisto más aún de capacidades se encuentra el jornalero Baron quien, a los cincuenta y dos años, gana algunas monedas al día por hacer recados. Todos los directores se compadecen: les resultan demasiado "desgraciados" (Clouet), hombres "completamente desprovistos de toda aptitud" (Raymond Bonheur), "inválidos o incapaces" (Parent). Pero, una vez rechazados queda una población a menudo mayoritaria de trabajadores cuyas capacidades no encuentran los medios para ponerse en evidencia y enderezar una situación marcada por la acumulación de deudas.

Cailloux sin duda jamás tuvo la vocación de la carpintería. Achille Leroux, director del distrito IX, no por eso reconoce menos en él a "un hombre que se distingue de la clase en que está por la facilidad con la cual hace determinadas cosas". Le ha mostrado por ejemplo "un cuaderno de canciones, una novela y los planos de la arquitectura en lavado". El maestro de danza Henry, quien tuvo en otro tiempo un salón de baile, podría todavía encontrar lecciones. Le haría falta la vestimenta apropiada para presentarse a la clientela. El zapatero Vedrenne fue cortador en las principales tiendas de París y podría muy bien dirigir una asociación de obreros de su profesión. Mientras tanto está sin empleo y vive con su mujer que es portera sin paga y bordadora (es decir auxiliar de su marido, cuando él tiene trabajo) y sus cuatro hijos en una pequeña habitación malsana amueblada solamente con una cama y una mesa. El tornero mecánico Chazeret muestra muy bien el arte del torno y realiza ebanistería. Posee un material que puede ocupar a diez personas en su oficio. Pero, por ahora, debe 300 francos a su propietario y 200 a distintos acreedores. Espera, para comenzar a devolverlos, las entradas hipotéticas de pequeños muebles que ha dispuesto por un valor de 174 francos al Bazar Saint-Honoré. El tipógrafo Delaunay, quien debe 128 francos y 75 centavos sólo a su panadero, no tiene empleo de su oficio y gana un poco de dinero en la fabricación de sombreros de seda. El curtidor Minck está reducido, como sus viejos colegas militares, Grincourt y Orièvre, a la condición de jornalero. Pero la paradoja es que estas condiciones descalificadas no son más precarias y menos remuneradoras que la de los obreros calificados, pagados a destajo o trabajando por su cuenta. Grincourt, con 1 franco y medio que gana diariamente como peón de una fábrica de sombreros, tiene tanto como el cordonero Maire, en su trabajo de 5 de la mañana a 9 de la noche, más que el montador de cobre Welter cuyas jornadas a veces no superan los 50 centavos o el zapatero cuentapropista Dallongeville, quien hace a veces 5 francos por semana; apenas menos que los ebanistas Carré, Lenoir y Platel, cuyos ingresos mensuales están comprendidos entre los 35 y 45 francos. Por supuesto, hay que tener en cuenta las temporadas muertas,

desplazadas según los oficios, y no tomar como dinero contante los ingresos declarados por los interesados, empeñados en hacer valer, según el caso, ya sus capacidades, ya sus destrezas. Algo sin embargo parece seguro en la aproximación de la cifras: bajo el efecto de una concurrencia exacerbada por la crisis de los trabajos que, desde julio de 1830, no han todavía retomado su curso normal, una cierta igualación de los ingresos, una cierta nivelación de las calificaciones tiende a operarse por vías diversas: descalificación forzada de los individuos, disminución del trabajo dado a la tarea o baja del precio de los trabajos (el ebanista Dudin ha hecho cuentas para Raymond Bonheur: se le paga de 12 a 14 francos el trabajo de una cómoda que costará 100 francos al comprador, de los cuales 40 para los materiales y de 46 a 48 para las ganancias del mayorista y del minorista).

Testimonia, por ejemplo, esta nivelación hacia una media definida por la irregularidad de las posiciones y de los ingresos, el cuadro realizado por Lesbazeilles para los voluntarios del distrito VII: siete disfrutan de un trabajo "asegurado y suficiente", once de un trabajo "irregular e insuficiente", cuatro están sin trabajo. Pero Lesbazeilles, evidentemente cuidadoso de mostrar que no ha reclutado a la carga de la Doctrina demasiados "desgraciados", trucó un poco su cuadro: en la primera categoría ubicó al aprendiz de gorrero Guéneau, adolescente quien, alimentado y alojado en lo de su maestro, también sansimoniano, no tiene evidentemente ninguna necesidad (y apenas más convicciones sin duda) y el productor de cartones Courajout quien gana 1 franco y medio al día en una casa donde se le conserva por simpatía pero donde bien se lo podrá pronto desemplear. Hay pues que sobrestimar la importancia de una categoría intermediaria donde la *irregularidad* y la *insuficiencia* alcanzan fácilmente su punto límite; así en el escultor en madera Perennez, conservado también por simpatía en una casa donde gana 1 franco y medio. Con esta suma, este antiguo seminarista debe nutrir a su compañera, aparentemente sin empleo, y a sus tres hijos. También es el caso del sastre Mauhin cuyos 3 francos permitían vivir sin lujo a su mujer y a sus tres niños y que no gana nada más desde hace dos meses; o del montador de cobre Welter

con cuyas jornadas, a veces limitadas a unas pocas monedas, tiene que alimentar incluso a dos hijos más de los seis que ha criado.

Sin embargo estos padres de familia con trabajo irregular e insuficiente apenas responden a la imagen clásica de aquellos míseros imprevisores, igualmente incapaces de alimentar a sus hijos y de limitar su procreación. Habida cuenta de los encantos totalmente particulares que ofrece la perspectiva de las casas de educación y de la pensión para los viejos trabajadores, la tasa de familias numerosas, llenas de niños y de ancianos, parece modesta. Y las familias numerosas en dificultades que encuentran los directores no testimonian necesariamente la proliferación malsana engendrada por el humus de la miseria. La admisión del pintor decorador Chérot y de su mujer, encargados de seis niños, con el "grado preparatorio" de los neófitos burgueses muestra su nivel cultural y social. Como él, el carpintero Labbé o el sastre Desclos, respectivamente a cargo de cinco y seis niños, contaron con los medios de elevar su numerosa familia. Sin duda los más desahogados de los prosélitos de Lesbazeilles son aquellos que han sabido practicar la restricción. El gorrero Dantard puede extender al mejoramiento de la clase pobre los actos de generosidad que él ejercía respecto de sobrinos ingratos en la medida en que su hogar no tiene niños. Su vecino, el zapatero Moreau, esperó llegar a los 30 para casarse con una mujer trece años más joven con una lactante. No es sin embargo evidente que quienes eligen casarse jóvenes y que tienen, entre los 20 y los 30, dos, a veces tres hijos, obren según la brutal imprevisión que los economistas imputan a los pobres. En un mundo donde la pensión no existe y donde la fuerza de trabajo se gasta rápido, las vías de la previsión no son tan evidentes y un cierto número de signos tiende a mostrar que esos padres de familia no carecen ni de prudencia ni de solicitud: el escalonamiento de los nacimientos que las estadísticas generales de la época muestran, por otro lado, sensibles a las fluctuaciones de la coyuntura económica; la rareza de los casos de mortalidad infantil informados por los visitadores sansimonianos; el cuidado puesto en la educación de los niños. Sin dudas la media de los padres está lejos de la afectación con la cual

Caroline Béranger cría a la pequeña Sophie que Mme. Bonheur juzga "inteligente aunque pretenciosa" y que experimentará un placer evidente al corregir las cartas del Padre Enfantin encarcelado. La atención prestada a la educación de los niños está atestiguada por más de un signo. El ebanista Carré reparte la mitad de su ingreso entre su alquiler y la educación; el dorador Nollet busca a un sansimoniano para instruir a sus hijos, "deseando retirarlos de la escuela donde no enseñan nada". El fabricante de sillas Lebeau retarda incluso su profesión de fe hasta la apertura prometida de una "casa de educación" para no hacerles perder a sus hijos las ventajas de la instrucción que les da un tío cura y una hermana religiosa. Estos niños, por otro lado, son generalmente puestos como aprendices, raramente en instituciones de caridad. Y no parecen estar allí abandonados a la buena voluntad de los patrones: el encuadernador Jousse no vacila en retirar a su hijo de las manos de un patrón que lo maltrataba.

Los niveles de previsión y los modos de calificación parecen así igualmente impropios para definir la irregularidad normal de la población obrera sansimoniana y para explicar las diferenciaciones que presenta. A pesar de las condiciones y de las situaciones familiares, los recursos de la mayoría parecen siempre girar alrededor de las mismas cifras. Lo testimonia, por ejemplo, el proyecto de la casa de asociación del distrito VIII. El matrimonio Bonheur se enfrenta en su organización a las reticencias del ebanista Lenoir y sus colegas: éstos temen que la asociación sea "un medio de explotarlos con ingenio", haciéndoles soportar el mantenimiento de las familias de los obreros del papel pintado, menos calificados y más prolíficos, de las fábricas periféricas. Dicen, en efecto, que "quien gana bien en sus jornadas sería poco consecuente al unirse con quien no sabe o no puede ganar tanto". Sin embargo, los 10 y 15 francos por semana que Lenoir y sus amigos ebanistas hacen en ese momento permiten pensar que la jerarquía que defienden es social y cultural mucho más que económica. Las cifras mismas del presupuesto previsional de la casa parecen indicar que los obreros de fábrica, padres de familias numerosas, no tienen necesidad de hacer soportar a otros el peso de su progenie. Sin duda azora constatar que

sobre los veintidós niños a cargo de una asociación prevista entre ocho parejas, un viudo, dos célibes y cuatro ancianos, seis solamente pertenecen a Boblet (Charles, Brutus), impresor de papeles pintados. Pero Boblet, con los ingresos –muy exiguos– de sus dos hijos mayores y el de su mujer costurera, totaliza un ingreso mensual de 160 francos, o sea un ingreso medio de 20 francos por cabeza que corresponden a cerca de la media global (950 francos para 45 personas). Es menos que los 5 francos por día del fundidor de cobre Derory que asegura a una familia de cuatro personas un ingreso mensual de 120 francos, o la misma cifra del ebanista Dudin que, gracias al trabajo activo de una mujer lavandera obtiene los 120 francos para cuatro personas. Pero es tanto o más que sus colegas impresores, Chassard (80 francos para cuatro personas) y Barberot (95 francos para cinco), el cardador de colchones Huguenin (70 francos para cuatro) y sobre todo los ebanistas de "buenas jornadas" Platel (50 a 60 francos para tres) o Carré (50 francos para tres). La oscilación de las cifras define una suerte de mínimo vital medio de 20 francos por persona por mes donde vienen a neutralizarse necesidades sociales diferenciadas. El mínimo vital del rudo impresor de papeles pintados y del ebanista distinguido será también el del artista-apóstol: cuando Raymond y Sophie Bonheur, demasiado ocupados en su apostolado para ejercer su arte –ya poco remunerador– de pintor y de música, pedirán a la Doctrina que se encargue de su familia, el presupuesto previsto para ellos y sus cuatro hijos retomará la misma proporción de 20 francos por cabeza: 24 francos de pan, 15 francos para desayunar, 30 para el almuerzo, 4 para la cerveza, 30 para el alquiler, 15 para los gastos de la nodriza y 10 para el lavado, o sea 129 francos para el mantenimiento de seis personas.

Este mínimo vital alrededor del cual giran los ingresos de los proletarios sansimonianos es, se ve, apenas superior a las cifras en las que los filántropos fijan el umbral de *desahogo* de los hogares obreros. Al comienzo de los años treinta, Bigot de Morogues hace vivir en el desahogo de París a una familia de cinco personas con 860 francos por año.[6] Diez años más tarde, Gérando hará vivir a la

6. Bigot de Morogues, *De la misère des ouvriers et de la marche à suivre pour remédier*, París, 1832, pp. 53-54.

misma familia con 840 francos con 15 centavos (precisión científica obligada).[7] En 1831 Raymond Bonheur y sus adeptos necesitan 1200 francos para hacer simplemente sobrevivir a cinco personas. Es verdad que los filántropos que no escatiman en el consumo obrero de pan son más parcos en la carne y las verduras –sin hablar naturalmente de las bebidas que no se sabrían limitar demasiado–; que el kilo de pan les cuesta "en promedio" de 27 a 34 centavos, cuando Voinier lo paga aparentemente 42 centavos –en un año, es cierto, de malas cosechas–; que 19 francos y 95 centavos bastan a Bigot de Morogues para los gastos en mobiliario, tabaco y otras frivolidades; y que Gérando paga en 1841 sólo 50 francos por un alquiler que cuesta ya en 1831, 100 francos a Mme. Vicent y al gasista Brousse, 120 francos a Welter y a Raimbault, 140 francos al sastre Bernard y a Dallongeville, 200 a Voinier y al dorador Bourguet, 240 francos al pintor de porcelana Bazin y 250 francos a Korsch y a Dupont. Es cierto que estas últimas cifras son un poco elevadas. En 1841 el mecánico Schachérer, refutando a Gérando, no evaluará más que en 115 francos el alquiler de una familia "entre los menos retribuidos". Pero indican justamente que Korsch, Voinier y sus camaradas no estuvieron siempre en posición miserable, que su destino no es el de un desamparo inexorable sino de un equilibrio cotidiano de los ingresos y de los gastos que el menor contratiempo amenaza y que la adición de una circunstancia imprevista con los azares del trabajo basta para destruir: la enfermedad de una mujer para Voinier, la de un niño para Dupont, la carga de parientes inválidos para el carpintero Gaignieux, la muerte de un cónyuge para el ebanista Carré o para Mme. Moret, directora de un importante establecimiento de lavandería, el accidente del carpintero Cailloux, la deuda no pagada al maestro de danza Henry, la parálisis en el aprovisionamiento de plumas de Hennequin...

Un ínfimo acontecimiento bastaría de igual modo para arruinar cualquiera de las minúsculas empresas que acumulan los riesgos del salario y los del capital y no funcionan, como las grandes, sino con las

7. Gérando, citado por Schachérer, "Budget des travailleurs", *La ruche populaire*, agosto de 1841.

incertidumbres del crédito: la del hormero Prété, acostumbrado a realizar adelantos de 300 ó 400 francos y a saldar los 200 ó 300 francos de alquiler atrasados que debe a su propietario; la del sastre Chapon, cuya mujer se encarga de servir las mesas de los obreros, y que cuenta con 1.000 francos de créditos y 700 francos de deudas: la anulación del pedido de hormas esperada por uno, el desempleo que golpea a los clientes de otro, pueden siempre sumarse un crédito dudoso para hacerlos recaer en la situación en que se debaten tantos de sus hermanos: la deuda al panadero que se agranda (los 128 francos de deuda del tipógrafo Delaunay representan casi seis meses de pan para una familia); el peso de los alquileres que se vuelve exorbitante, cuando hace tiempo estaban más o menos en proporción con los ingresos; el Mont-de-Piété donde se encuentran los signos exteriores de las riquezas diferenciadas que la quiebra iguala: el reloj de oro de 30 francos del zapatero Bar y el reloj de oro de 130 francos del fabricante de peines Dupont...

¿Cómo esos hombres, cuyos desplazamientos en torno de la barrera del ingreso mínimo imitan los ascensos y las quiebras burgueses, podrían creer en los discursos que aseguran la omnipotencia material y moral del trabajo? ¿Si el discurso sansimoniano puede hacerse oír, no es en la medida en que, atento a las personas que viven el universo del trabajo como si fuese un mundo de azar, no separa la cuestión de la industria de la de la providencia? ¿No pone el dedo en la llaga de su experiencia de trabajadores para quienes ser artesano por su cuenta, jornalero en una fábrica, amanuense, vendedor de baratijas o actor en pequeños teatros es asunto de circunstancias? No es la marginalidad sino la experiencia misma de la condición proletaria y la conciencia del trabajo abstracto lo que se expresa en estas demandas, indiferentes a las permutaciones de las cualidades, que al mismo tiempo aceptan el desclasamiento del peón y aspiran a la dignidad de los empleos y de las consideraciones burguesas. Como la del pasamanero Voinier, hombre cuyo gentil "pequeño hogar" fue arruinado por la enfermedad de su mujer. Vonier, que es, según Eugénie Niboyet, "inteligente y fuerte", serviría de "peón, de doméstico, de mandadero para poder ganar el pan para su mujer". Esta

situación de demanda y de aceptación de la servidumbre doméstica no hace sin embargo más que reforzar su susceptibilidad de ver, en la calle Taitbout, a los proletarios rechazados de los lugares vacíos reservados a los burgueses atrasados: republicanismo conforme a una vocación profesional que no reside ni en la pasamanería ni en la manutención sino en las escrituras, o más bien en una determinada clase de escrituras. En desacuerdo con la línea de Enfantin, Voinier encontrará en la Sociedad de los derechos del hombre un trabajo de secretario más conforme a sus convicciones y a sus capacidades pero moderadamente remunerado (80 francos por mes) e igualmente expuesto a una precariedad que tomará aquí el rostro de la prisión.

Identificación política lo más cerca posible de una identidad social que permite que aparezca la abstracción del trabajo en el corazón de la oscilación de las buenas y de las malas fortunas proletarias. Ésta se expresa bien en la carta con la que el "librero-escaparatista" Ruffin acepta de buena gana que la plaza codiciada de repartidor del *Globe* haya sido dada a un "buen hermano", el fabricante de sillas Dagoreau, pero se recomienda para otra oportunidad: "Les señalo que ninguna clase de trabajo (no me desanima) según mis fuerzas físicas y morales así como mis facultades, según las bases de nuestra doctrina y, en caso de necesidad, yo podría llevar la camisa, el saco y la gorra y, si fuera necesario, ponerme el traje y el pantalón de paño fino".[8] En principio, es en el traje que viste donde debe desaparecer el aspecto del sastre. Pues es y no es un azar si ese librero del cual sólo Dios sabe la verdadera calidad es elegido por Enfantin para actuar la gran escena de besar al proletario.

Camisa o traje... ejemplaridad de una condición media y principal paradoja de distinción de una población donde las jerarquías son tan acusadas como mal fundadas. Sin duda la diferenciación en las vestimentas tiene su lugar allí: la pretendida superioridad profesional de los ebanistas del distrito VIII sobre los impresores de papeles pintados es tal vez sobre todo una cuestión de apariencia; los segundos, nota Raymond Bonheur, son "menos sensibles a la vestimenta". Pero

8. Ruffin a Michel Chevalier, Archivo Enfantin, Ms. 7606.

lo que funda la superioridad de élite de los obreros sansimonianos es menos la elegancia neutra de su vestimenta que la conciencia adquirida de la equivalencia entre camisa y traje, de esta abstracción del trabajo que, más que lo atezado de las frentes, la robustez de los miembros o la callosidad de las manos, marca la identidad proletaria. La llegada de los misioneros de la filantropía nueva que quiere aliviar los dolores proletarios suprimiendo la limosna y la herencia juega, en esta población obrera desordenada, el rol de un analizador. Ella pone del mismo lado a los obreros cómodos, satisfechos de su oficio o confiados en las virtudes promocionales del trabajo, y a los desgraciados que toman la Doctrina por una oficina de ubicación o una obra de beneficencia. Ella reúne, al contrario, en la idea y la perspectiva práctica de la *asociación* de los obreros, cuyas calificaciones, recursos y modos de vida difieren, pero que une un mismo sentimiento de la precariedad y una misma voluntad de intentar un tipo de relaciones sociales que aporten, al mismo tiempo, una salida individual y el ejemplo de una solución a la precariedad colectiva. En el barrio Bonne-Nouvelle, transición entre la Chaussée-d'Antin y los barrios obreros del Este, Eugénie Niboyet percibe rápidamente que habría que formar no una sino dos asociaciones "a causa del desarrollo de unos y el embrutecimiento de otros". Estos "avanzados" que exigen asociarse entre ellos pertenecen en ese momento a dos mundos. El sastre Martin Rose está en la holgura y su mujer "parece más bien, por sus modales, a la clase acomodada que a la clase pobre". La familia del mecánico Guindorff posee un mobiliario de 3.000 francos, su mujer y sus hijas cosen a la perfección pero se destacan aun más por sus capacidades intelectuales que les dan directamente acceso al grado preparatorio de los burgueses. Lo mismo para la mujer del sastre Colas; y el relojero Charles Béranger, quien ha cambiado sus herramientas por la pluma del periodista, confiesa estar satisfecho con su salario. Por el contrario el pintor Chérot y el fabricante de sillas Dagoreau están sin empleo, lo mismo que Voinier y que el zapatero Vedrenne, cuya destreza es conocida. Los reúne quizás que el lenguaje y los modales de los cuatro últimos traducen aún una posición anterior más favorecida, y que los cuatro primeros saben

la precariedad de sus privilegios; si Mme. Guindorff "dice tener grandes recursos y la seguridad de una herencia", está por el momento sin empleo y cuenta 600 francos de deudas con 400 de créditos; y Béranger tendrá efectivamente necesidad de la herencia esperada de 1.200 francos para devolver sus 900 francos de deudas: experiencia de neutralización de las condiciones apropiada para fundar un interés por la doctrina semejante a la que expresa el impresor Giot en su profesión de fe: "No es, dice, ni la fortuna ni la miseria lo que me compromete...".[9] Los compromete a todos en esta aventura, además del límite conocido de los poderes promocionales del trabajo, el límite fijado a las esperanzas puestas en él: actitud ejemplarmente expresada por quien será el primer soldado del "ejército pacífico de los trabajadores", Desloges, quien fue "talabartero, carrocero, carnicero, sastre, jefe de departamento, cocinero, excavador, herrero, albañil, bajo la apariencia de muchos otros oficios y siempre en otra espera...".[10] Esta otra espera les hace buscar a todos otro camino que el del trabajo para salir de la miseria de las existencias proletarias, anudando sus destinos con los de los otros: la "sociedad de hombres benefactores" donde Chérot había ingresado de joven, antes de ser desengañado por sus artimañas;[11] la fiebre política de Voinier y de Dagoreau por la libertad de Julio o por Polonia mártir; la aspiración de Reine Guindorff por el saber rechazado a las mujeres con el cual desea beneficiar a sus hermanas... Esa otra espera iguala el deseo de la más hábil e instruida costurera con el del obrero sastre iletrado e inhábil, "débil compañero, que trabaja poco y mal, en consecuencia no gana casi nada y sin futuro", ese Delas quien responde a todo consejo para mejorar su calificación: "Basta, eso no durará; ¿estoy hecho para coser pequeños puntos todos los días?".[12] Años más tarde sin embargo, cuando no habrá nada mejor que hacer, Delas se interesará tanto por la costura como para inventar una máquina de tomar medidas y fundar la Asociación general de sastres Delas y Cía. Y si se considera su vocación extraña al trabajo de la aguja, sabrá tener su

9. Profession de foi de Giot, Archivo Enfantin, Ms. 7794.
10. Desloges a Ollivier, Archivo Enfantin, Ms. 7714.
11. Profession de foi de Chérot, Ms. 7794.
12. Vinçard, *Mémoires épisodiques*..., op. cit., p. 95.

papel en la moderna y muda versión del Sermón de la Montaña que darán a la población reunida en la colina más importante de Montereau, los soldados misioneros del ejército pacífico de los trabajadores, religiosamente ocupados en cortar fraternalmente el pantalón y el chaleco rojo del sastre.[13] El desdén por las mezquindades de los detalles del oficio establece una alianza con el amor abstracto del trabajo. Vinçard acompaña el elogio un poco condescendiente del sastre-apóstol con una afirmación franca de la distancia que separa el amor del trabajo del gusto por el oficio: “Se dice que es bueno hacer trabajar a los niños desde su temprana edad y que devienen por eso mejores practicantes; yo no soy un ejemplo muy convincente de ello, a pesar de toda mi buena voluntad, sólo he sido un mediocre obrero. Sea como fuere, yo adquirí allí el hábito; o diría mejor, el amor del trabajo”.[14] Es muy poca cosa, pero justamente algo definido: de ahí la posibilidad de hacer pasar como una corrección de lenguaje una substitución entre dos palabras que la lengua opone tan a menudo: hábito, amor... Combinación lógica según la cual supuestamente la rutina del trabajo proporciona el medio de escapar a la condición servil: en el marco de una sociedad dividida en clases “afortunadamente el trabajo es indispensable porque, si no lo fuera, los pobres estarían completamente a discreción de los ricos, que serían los amos para hacerlos vivir o morir dándoles o rechazándoles lo que necesitan para su existencia”.[15]

El aparente absurdo del razonamiento indica el punto sensible y la contradicción más insoportable de la relación de explotación: la transformación del instrumento de libertad en instrumento de servidumbre, vínculo de demanda donde se está en relación con aquellos a los que se alimenta. “Me horrorizaba la servidumbre”, dice uno de sus camaradas, “y a menudo, a mi pesar, tenía que trabajar para patrones que, luego de haber colmado con mi sudor, creían que me daban una limosna dándome mi salario”.[16] De ahí las dos figuras aparentemente contradictorias que toma el rechazo de la servidumbre: el

13. Livre des Actes, París, 1833, p. 33.
14. Vinçard, *op. cit.*, p. 10.
15. Profession de foi de Cochareau, Archivo Enfantin, Ms. 7794.
16. Profession de foi de Guérineau, id.

"trabajo asiduo y continuo", es decir no sometido a las constricciones de la demanda, esperado por Giot;[17] la libertad que Guérineau dice haber con frecuencia pagado con privaciones. De ahí también el constante desajuste entre el discurso de los propagadores sansimonianos y el de las profesiones de fe obreras. Aquél machaca en todos los tonos la oposición de los trabajadores que producen la riqueza y de los ociosos que se apropian de ella; éste va de la oposición económica entre trabajadores a la oposición social entre los ricos que dan el trabajo y los pobres compelidos a mendigarlo. Esta distribución social, esta fijación en la relación dual de la demanda desautoriza la idea de que los productores pueden salvarse a sí mismos. La salvación exige menos la colectivización de los instrumentos de producción que una ruptura en el proceso de la dominación social. A la lucha que los trabajadores, asociándose, pueden comprometer contra una suerte cuyo verdadero nombre es competencia, debe sumarse el milagro de una escisión en el proceso de reproducción de la clase dominante. Y efectivamente es lo que representa la sociedad inédita de jóvenes politécnicos, abogados, médicos y otros hijos de buena familia, que pone en cuestión prácticamente los azares del nacimiento y el sistema del egoísmo, renunciando a la carrera totalmente lista de los negocios y de los honores para consagrar sus capacidades a la mejora de las condiciones materiales y morales de la clase trabajadora. Las profesiones de fe de los neófitos obreros manifiestan esta inversión milagrosa de la lógica del sistema, que excede toda filantropía: "Yo no podía figurarme que existieran hombres tan desinteresados... ponía pie en una tierra que era desconocida... creía que estaba soñando... yo me aproximaba aún y cuál fue mi sorpresa cuando tuve la convicción de que vuestra reunión no estaba compuesta sino por una sola familia".[18]

Para estos hombres suspendidos entre el trabajo y la asistencia, constantemente vueltos del sentimiento de la fatalidad a la lucha contra la opresión, esa familia nueva representa más que la racionalidad de una organización del trabajo, otro espacio para sus vidas de trabaja-

17. Profession de foi de Giot, id.
18. Professions de foi de Guérineau, de la señora Nollet y de Colas.

dores: medio fraternal para la debilidad de los desheredados cuyo gesto de trabajo es constantemente empujado, como hacia su límite, hacia el gesto de la demanda; medio elegido que devuelve a esos hombres la dignidad de su naturaleza humillada en la doble servidumbre del trabajo y de la demanda: "Antes de ti, nosotros no éramos más que los resortes de una máquina inmensa que sólo funcionaba por la necesidad; ahora que tu voz ha hablado, que tu doctrina es comprendida, somos (o al menos nos volvemos) hombres".[19] El pintor Laurent Ortion y sus colegas no necesitan del latín para entender el gran principio de la filología sansimoniana: una *religión* nueva, quiere decir un *vínculo* nuevo entre los hombres. La organización del trabajo, la institución de la familia de trabajadores. La palabra que lleva a estos hombres hacia la doctrina, antes que Trabajo y Asociación, es Amor. La señorita Pollonais, ilustradora de grabados cuya familia estuvo en otro tiempo ligada a la de Beaumarchais y cuyos primeros años pasaron "rodeados de filósofos", testimonia eso, en la mirada mordaz de Delaporte:

> Ella no está ubicada todavía en un punto de vista social muy elevado. Su adhesión parece haber sido determinada menos por el amplio fin, inmenso, de la asociación o de la transformación universal, que quiere, pero que difícilmente abarca en toda su extensión, que por la dicha de tener una familia de su elección para amar y ser amada; pero, desde el punto de vista en que su organización y su educación la ubicaron, ella mantiene con nosotros el lazo más indisoluble, el amor que nos brinda y el que espera de nosotros.

Una familia de su elección para amar y ser amada: una relación indecisa en la frontera de las amistades fraternales y de la necesidad de protección parental, de la intimidad egoísta y de la ternura de las abnegaciones; un honesto amor que desplaza imperceptiblemente las reglas de la reproducción social; a la imagen de esas parejas cuya buena avenencia y la moralidad ejemplar son el fruto paradojal de

19. Profession de foi de Laurent Ortion.

una irregularidad conyugal: esta mujer Pennekère, tan bien unida a su marido, cuyos ojos negros y amorosos, la sonrisa y el aspecto confiado tocan el corazón de Delaporte y cuyos modales respiran "una modestia pura y graciosa sin pudor", no ha pasado en absoluto por la unión donde el buen Charles había tenido en otro tiempo un matrimonio infeliz; la señora Feytaud, lavandera destacada por su desarrollo intelectual y sus "capacidades simpáticas", no está ya casada con el tipógrafo Feytaud. ¿Dónde encontrar sin embargo moralidad más perfecta que en esta joven mujer, que, satisfaciendo todo, en los modestos ingresos del hogar, al cuidado de su madre, encuentra aún el medio de poner dinero en la Caja de ahorro? Pero el padre Feytaud se opone a este matrimonio que juzga sin duda poco ventajoso para su talentoso hijo. Éste en todo caso, supo encontrar las palabras apropiadas para tranquilizar sobre su porvenir a su compañera embarazada y ha vertido sobre el niño muerto las lágrimas más sinceras. Más meritoria aun es la actitud del plomero Coquerel, conocido como un trabajador que "siempre hace honor a sus tareas": trata como suyos a los cuatro niños de su compañera, separada de un marido "desordenado e indigno de ella". Otras irregularidades pueden ser debidas a la miseria: el tejedor Quesnel, antiguo contramaestre y trabajador ejemplar, víctima de todas las desgracias, no tiene los 300 francos para casarse. El antiguo seminarista Pérennez tiene quizá razones más ideológicas para vivir en unión libre con la madre de sus tres niños. En cuanto al desdichado Henry, se consuela de su decadencia social y de las infidelidades de su esposa con su joven compañera y su hijo.

Nada que ver entonces con las licencias morales del Padre Enfantin: el concubino Feytaud no vacilará en denunciarlas, a riesgo de perder su empleo en el *Globe*. El modelo que norma esos modestos desvíos es siempre el de la familia, pero de una familia ligeramente desplazada, que corrige con la ley de las afinidades los perjuicios del azar, los de la autoridad paternal y de los cálculos económicos que presiden también los matrimonios obreros. Por eso estos "irregulares" pueden entrar en complicidad con los representantes de un vínculo conyugal que no deja de comportar alguna transgresión del orden familiar: el

tipógrafo Langevin pondera, ciertamente, “a la más tierna de las madres”, que ha trabajado duro para criarlo y el esposo “perfecto” que Dios le acordó. Él, no obstante, tiene que dirigir un duro combate con esa tierna madre, poco dispuesta a olvidar que la perfecta esposa no había esperado a su hijo para ser madre. Charles Mallard no tuvo autoridad a desafiar, pero, para casar y proteger –demasiado sin duda– a una bordadora de 16 años, privada de una madre fallecida y de un padre que partió para salir de una situación ruinosa, ha rechazado la oferta ventajosa de un padre que quería “*vender*” a su hija.[20] El antiguo herrero Haspott, en cambio, se casó contra la voluntad de su padre. Su corazón de hombre abnegado había ya presentido, encontrando durante un viaje a una adolescente ocupada en cuidar a sus once hermanos y hermanas, que ella estaría ligada a su existencia. Y cuando en París se ha reencontrado con ella en la temible posición solitaria de las hermanas Monnier y de Sophie Mallet, concibió y ejecutó contra toda resistencia el proyecto de casarse: amor protector aparentemente más feliz que el del infortunado Charles Mallard, abandonado por su Adrienne, pero no sin parecido con el de su cuñada Suzanne, que olvidando sus heridas de hija del pueblo permanece cautiva en la tarea de hacer un hombre del bravo y lunático Voilquin y en la esperanza, siempre frustrada, de la maternidad.

Experiencias cercanas también al destino de esas solitarias que han extendido a las pasiones humanitarias sus afecciones frustradas o sus ternuras maternales: como la de dos heroínas de Julio que encontraron en la calma amorosa de la familia apostólica lo que habían buscado en vano en la fiebre de las barricadas: la comadrona Marie-Louise Rondet y la costurera Julie Fanfernot. La primera, huérfana desde su más tierna edad, se separa pronto de su marido. Luego de algunos estudios de cirugía, ha querido probar suerte en Argentina. Un naufragio le hizo aterrizar en África donde, durante un tiempo, atiende a los enfermos de sífilis. De vuelta en París y condecorada por su acción en Julio, no pudo, en cambio, hacer reconocer sus invenciones quirúrgicas y romper “la envidia que se atribuye

20. Mallard a Lambert, junio de 1832, Archivo Enfantin, Ms. 7757.

corrientemente a las mujeres que tienen el coraje de elevarse por encima de su sexo".[21] Julie Fanfernot conoció una experiencia más dura que la condición huérfana. Echándola de su seno, sus padres le han dicho estas palabras: "Dándote la vida, te hemos dado más de lo que estaba en nuestra voluntad".[22] Sin embargo, desde los 14 años, hace vivir a muchas familias del trabajo de sus manos y de su inteligencia industrial; y, a falta de los honores y de las alegrías del matrimonio, conoció el desamparo de las madres amenazadas de perder al hijo por no poder pagar los gastos de alimentación. Incapaz de hallar, en ausencia de su hijo, la energía del trabajo necesario para rescatarlo, Julie ha hecho cuarenta leguas a pie para volverlo a ver. "Ella hizo más, se estableció cerca de él, lejos de todas las costumbres de su industria, trabajaba, recolectaba y durante mucho tiempo ganó 12 monedas por día y logró retirar a su hijo". Heroína de las barricadas, encarcelada luego por haber defendido a un anciano maltratado por la autoridad, Julie siempre rechazó rebajarse en las antecámaras de la monarquía nueva para solicitar una condecoración. Pero para este niño, renacido del trabajo que ha marchitado sus manos e inclinado su frente hacia el sol, aceptó el favor ministerial de un ajuar y de una beca que le permiten criarlo como "la élite de los privilegiados".

Dolores de infancias que el azar o la duración del viejo orden doméstico ha privado del amor; adolescentes brutalmente arrojados a la miseria del trabajo o los peligros de la seducción; rechazo de la autoridad patriarcal y de los matrimonios por interés; sacrificios de hermanos mayores, ternuras de esposos protectores por la fragilidad de las trabajadoras, maternidades caramente conquistadas o dolorosamente desvanecidas; todos estos trayectos sentimentales, estas afecciones normales y estos ínfimos desplazamientos desvían las energías que el trabajo ocupa bastante raramente para su bienestar, con frecuencia demasiado para su gusto, hacia esos lugares donde las irregularidades conyugales y las afinidades electivas pueden extenderse a las pasiones humanitarias; en estas salas donde, rodeados de jóvenes apóstoles de

21. *Le Globe*, 17 de diciembre de 1831.
22. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 1865, t. V, p. 154.

majestad imponente y de muchachas de modestia encantadora, Enfantin, Barrault, Baud o Retouret hacen oír los acentos afiebrados del amor nuevo; donde Claire Bazard pide a sus “hijos” aproximarse para hacerles confesar la pena que nubla de lágrimas su mirada. En esta mirada maternal sobre las penas de los hijos del pueblo quizás algo se juegue que justificará la protesta y el retiro de esta madre demasiado atenta, no los desórdenes corrientes o los engaños irrisorios del voluble sastre Brion: “Tengo tedio. Tengo algo que es necesario que pase.” Su colega Colas bien ha visto la vanidad de ese sentir: “Son secretos que penetran y llegan siempre al corazón de una tierna madre”;[23] un secreto más inquietante en el rostro de estas mujeres a las que la madre de los obreros no sabe en absoluto hablar. No por simple prudencia ella denunciará pronto al inmoral apóstol de la emancipación conjunta de las mujeres y de los proletarios. Quizá por el presentimiento de una inmortalidad oculta, ella se detiene al costado del camino, al término del cual ocho años más tarde, dos años después del suicidio de Reine Guindorff, la hija del pueblo Suzanne Voilquin dirá adiós a su padre, amigo, amante Enfantin. En esas miradas nubladas de lágrimas que expresan la comunión fraternal de los proletarios y de los burgueses, tal vez esta esposa virtuosa haya percibido la llama discreta de un adulterio desconocido.

23. Professions de foi de Brion y Colas, Ms. 7794.

Capítulo 7
Los amantes de la humanidad

Arrojado a esta tierra por padres que no recibieron por herencia más que el infortunio acordado en todas las épocas para las clases laboriosas... sin parientes en esta tierra, sin recursos, abandonado a mí mismo en medio de un mundo poco cuidadoso con mi debilidad y mi miseria... arrojado al mundo a los 14 años sin apoyo, sin educación... me creía privado para siempre de la dulzura maternal... deseaba algo que no conocía, que no podía conocer porque no había aún oído esas palabras que deben resonar en el fondo de todos los corazones. Antes de haberlas oído, palabras consoladoras... había a menudo lamentado que mis padres me hayan dado a luz para ver sufrir y para sufrir yo mismo...[1]

Sin duda el pintor Laurent Ortion, el sastre Lenz, la señora Nollet o la costurera Antonia Chollet no han buscado muy lejos los términos que presentan el largo lamento de su infancia desheredada, de su existencia huérfana y de su amor sin rostro. Los modelos están en los textos de dos hijos del pueblo llegados a la dignidad de apóstoles: "Fui lanzado en medio de una humanidad que mi corazón se esforzaba en hallar cariñosa...": así se expresa la profesión de fe del pintor Machereau, hijo de un portero;[2] mientras que el folleto del antiguo herrero Haspott describe el abandono de los hijos de trabajadores "librados a sí mismos, sin consejos y sin apoyos".[3] Estos modelos al uso de los proletarios remiten al eco de los lamentos más aristocráticos del huérfano René librado a manos extrañas y compelido a lanzarse solo al océano tempestuoso de un mundo del cual no conocía ni los puertos ni los escollos.

1. Profession de foi de Laurent Ortion, Lenz, Madame Nollet, Antonia Cholet, Archivo Enfantin, Ms. 7794. La mayoría de las profesiones de fe citadas en este capítulo fueron extraídas de esta ficha, se evitará repetir la referencia.
2. Profession de foi de Machereau, *L'Organisateur*, 5 de marzo de 1831.
3. "Aux ouvriers par un ouvrier", *L'Organisateur*, 4 de junio de 1831 (texto igualmente difundido en forma de folleto).

No hay que sospechar de la veracidad de estas miserias proletarias porque su narración se modula en el relato de dolores inmateriales. Escuchar y aprender con el corazón, leer y copiar, componer y descomponer los pocos textos que se han podido desviar del patrimonio de los letrados, es el método natural por el cual los que no fueron educados en los colegios pueden al mismo tiempo expresar los dolores de su condición y hacer sus primeros pasos en el territorio de su emancipación. Mediante este método de *emancipación intelectual* Joseph Jacotot propone, a todo proletario consciente de la dignidad de su ser, aprender en el libro de *Telémaco*, abierto en el capítulo de los lamentos de Calipso, el secreto de todo conocer y de todo expresar. ¿Cómo no sería incluso más fácil aprender en las confesiones de los huérfanos del siglo a leer y a decir todos los sufrimientos de los proletarios que la sociedad hace existir sólo porque son demasiados? Los comunes desamparos se dejan reducir siempre a la forma de una novela familiar y a la cuenta de un cálculo elemental. "Hijo de una familia de cinco niños, de los cuales dos fueron queridos y los otros tres víctimas de los dos primeros", así se resume el destino del infortunado Renté. El carpintero Cailloux es más prolijo para denunciar esta ausencia de amor maternal que está en el origen de sus muchas desgracias:

> Nacido de una madre sin escrúpulos, madre indigna de portar ese nombre y habiendo perdido a mi padre a los cinco meses, fui adoptado por un tío que me crió hasta los 10 años. Hasta allí estaba muy bien, pero el tío carente de medios me envío a París a casa de su hermana, mi tía. Aquí, para mí, fue una existencia completamente diferente. La tía me mandaba a la escuela, pero era levantado a las 5 de la mañana y tomaba la aguja hasta la hora de apertura de la escuela; entonces, tomando un pequeño trozo de pan, yo partía, hasta el cierre cuando retomaba la aguja hasta las 11 de la noche; a los 12 años tuve mi primera comunión y se me puso de aprendiz y, de la mañana a la noche, incluso en las horas de las comidas, siempre la aguja en mano y con frecuencia agobiado de malos tratos, lo que me generó

> un carácter horrible. Pero lo peor es que no podía aprender a trabajar por falta de útiles. Yo ahorraba algunas propinas para procurármelos, lo que me valía muchos reproches, incluso de golpes, pues eso no le costaba nada a mi tía. Yo observaba que en esos tiempos ella estaba bastante a su gusto y, no obstante, me daba tan poco alimento que a las 6 de la mañana había comido todo y que, sin la generosidad de mi burgués, habría pasado la mayor parte del tiempo sin comer. También con frecuencia se me arrojaba guiso rancio. En fin, por todos estos tratos yo no tome ningún gusto por el trabajo, por eso mismo que estaba agobiado y que no tenía nunca la menor alegría de mi edad. Mi aprendizaje terminó y fuera del oficio de ganarme la vida, mi tía me reenvío a mi madre. Ésta me envió al bosque donde, no reportándole muchas gavillas, me apesadumbraba aun con malos tratos, de tal modo que resolví partir hacia París para mendigar antes que quedarme más en ese lugar.[4]

Tres años de esclavitud en una casa de comidas, un duro trabajo de empleado en una tienda de vinos para ganar con qué proseguir la condición de carpintero, un matrimonio vuelto desventajoso por el engaño de una suegra, un parto terrible y ruinoso, la pérdida del hijo de seis meses, dos accidentes de trabajo que lo vuelven inepto para el ejercicio de su oficio conducirán a Cailloux, otra vez ayudado por el buen corazón de su burgués, a buscar por última vez la protección maternal –otra vez rechazada– antes de entregarse, cansado por el sufrimiento, al hambre y la desesperación, hacia la familia nueva: "Yo había dicho que deseaba soltar en el seno de una verdadera madre el fardo que me agobiaba y helo aquí".

Es muy lógico que Cailloux pida a la familia sansimoniana la asistencia y la afección que no ha obtenido nunca de su madre y de su tía pero que a veces encontraba en lo de sus "burgueses". Más frecuente es sin embargo el camino que va de la pequeña familia, demasiado pronto deshecha por una sociedad madrastra, reconstituida por un matrimo-

4. Cailloux a Achille Leroux, Archivo Enfantin, Ms. 7816.

nio precoz, de nuevo herida por el duelo o la decepción, a la gran familia de la asociación sansimoniana. Sólo "el peso de todas las miserias" obligó a los padres del pasamanero Jumentier a dejar a su hijo "a la gracia de todos los que han tenido piedad de su posición"; únicamente la muerte de los suyos "bajo el peso de las penas" arrojó al sastre Lenz, a los 8 años, a la existencia. Las caricias de la pequeña familia forman generalmente la única célula de protección y de amor frente a la dureza del mundo del trabajo. "Se quieren y parecen felices", notan a menudo los directores mitad enternecidos mitad molestos por la ternura algo exclusiva de estos hogares donde, en el intervalo de las grandes jornadas populares, se inviste lo esencial del sueño siempre mortal de una sociedad de amor. Así la señora Nollet, arrojada demasiado joven a un mundo hostil pero bastante afortunada para encontrar allí a un marido cariñoso, había, antes de la "sorpresa" de Julio y el "sueño" sansimoniano, encerrado sus esperanzas en el universo familiar: "Yo no quería más entablar ninguna sociedad que la de mi marido y mis hijos". En ocasiones el camino de la sociedad destrozada a la familia sansimoniana es directo: como el del tapicero Duviquet, reducido a la miseria por el desempleo luego de Julio y la enfermedad de su joven esposa, muerta llevando el fruto de su amor: "Abandonado a mí mismo, sí, mis padres, es en vuestros brazos, en vuestras familias donde encontré la verdadera felicidad". Pero ocurre más a menudo por los dolores punzantes de la melancolía nacida de las decepciones y humillaciones de la sociedad y en la cual la ternura familiar hace de remedio.

Pues cada miseria de la vida proletaria se duplica en una relación de humillación frente al rico que "da" trabajo y cuya mirada continuamente descalifica la pobreza material en indignidad moral. Voinier enumera *a contrario* de este modo las ventajas del futuro sansimoniano:

> No veremos más a la anciana septuagenaria arrastrando su vida desgraciada de puerta en puerta, mendigando el pan que le es a menudo negado por los ricos millonarios que viven en moradas suntuosas, a menudo en el derroche y la ociosidad [...] No veremos más en fin, como lo vemos desde hace más

> de un año, a los obreros sin empleo, sin pan, cubiertos con los harapos de la miseria, carentes de lo estrictamente necesario, caídos de debilidad y de necesidad, caídos en cada esquina, y pasando al mismo tiempo uno de esos hombres cuyo corazón está endurecido por el oro y la ociosidad, diciendo con un aire de desdén: un obrero ebrio.

Sobre el tema convenido de la oposición entre el productor sin refugio y las moradas suntuosas de la ociosidad, estos textos componen una ínfima variación donde la vigilancia de los directores debe reconocer el sentimiento a extirpar de los corazones mal curados de la fiebre republicana: el *resentimiento*, una manera más de insistir no solamente sobre la miseria del trabajador y la ociosidad del rico sino más aun sobre las humillaciones del primero y la insensibilidad del segundo; una manera, en suma, de transformar la desigualdad social en deuda de honor, de declarar, entre el ofensor y el ofendido, la deuda inextinguible y la reconciliación imposible. Es el sentimiento que se expresa en la profesión de fe del incomprendido Bergier, retenido en todos sus intentos de lanzarse fuera de su esfera: "Veinte veces yo intenté el prodigio y veinte veces fui reprimido por la barrera de las consideraciones y las prerrogativas". Pero a otros no les hace falta su vanidad de autor herido para reconocer su descripción de la máquina social opresiva:

> Aquí, la credulidad víctima de horribles especulaciones, allí, la humilde voz del mérito ahogado por la voz capciosa de la intriga; de aquel lado, el egoísmo de ojos ávidos, presto a romper todos los lazos sociales para aumentar las riquezas que posee ya más allá de lo superfluo. Más lejos, los derechos del débil pisoteados por el coloso de las consideraciones y las prerrogativas.

El egoísmo y la intriga, las consideraciones y las prerrogativas, lo han sufrido sin incluso desear franquear ninguna barrera. Son las humillaciones y las venganzas sufridas en su retorno a la vida civil por

los antiguos soldados del Gran Ejército: el aprestador Bois "caído [...] luego de los acontecimientos de 1814 en la desgracia de la Fortuna" o el dorador Lhoumeaux "herido desde hace mucho tiempo por la injusticia de los hombres, su envidia y su egoísmo" del cual fue víctima desde 1815 cuando dejó el servicio militar. Quizás una herida más íntima al contacto de la barrera de las prerrogativas: un servicio no reconocido por un alto dignatario del Imperio determinó en Charles Pennekère su odio a muerte hacia los ricos; una amistad traicionada para la sensible Caroline Béranger: "engañada en mi infancia por mis afectos, menospreciada por una amiga cuyo corazón había cambiado la fortuna, maldije al género humano y me creí liberada de toda amistad".

La seducción de Suzanne Voilquin por un muchacho de buena familia, los 120 francos no reembolsados a Henry por un notable que posee ampliamente los medios para hacerlo, las invenciones no reconocidas, los socorros no otorgados, las susceptibilidades heridas, las pensiones o las cruces debidas y rechazadas, las simples miradas de indiferencia o los gestos de desprecio multiplican las deudas demasiado bien inscriptas en la carne y el corazón para saldarse en adelante con aumentos de salario. Pues esos resentimientos no pueden más absolver a la clase rica sino al precio de una misantropía que abarca a la especie entera: "En todas las acciones humanas, no se ve más que egoísmo, desconfianza y mala fe... traicionado casi siempre por aquellos en los que había depositado mi confianza, mi corazón se colmaba de resentimiento... siempre engañada, siempre lastimada, siempre postergada, nunca comprendida, había empezado a dudar de la existencia de los sentimientos de generosidad".[5] Ésos no tienen necesidad ni siquiera de explicar cómo han sido lastimados. Es la suerte de todos aquellos y aquellas que han querido arrojar una mirada nueva sobre su condición y han aprendido a sufrir no solamente por sus males sino por todos los dolores y humillaciones que componen su espectáculo cotidiano. La multitud de estas ofensas del orden social unen fácilmente la experiencia de quienes viajaron lejos en los territorios de la injusticia: los militares que, como Bois, han experimentado no

5. Professions de foi de Armand, Martin y Eugénie Tétard.

solamente los horrores de la guerra sino la monotonía de la opresión: "Había recorrido una parte de Europa siguiendo a los ejércitos y en todos lados había visto al débil oprimido por el fuerte no sólo en las relaciones más generales entre los hombres sino aun en los más minuciosos vínculos de familia"; los marinos que como el pasamanero ocasional Maire, han verificado, desde las orillas del Támesis hasta las orillas del Ganges, la universal esclavitud del hombre por el hombre:

> Muchos rincones del globo que recorrí me han brindado, en mil puntos diversos, la ocasión de convertir a una moral mitad cristiana y mitad liberal a seres que el europeo ávido marchita y animaliza en lugar de esclarecerlos. ¡Ah! fui sansimoniano, entonces el eco habría resonado el nombre de Saint-Simon y yo habría experimentado alivios a los dolores que sentía a la vista de las torturas, poco o en absoluto merecidas, sin embargo infligidas a ancianos, mujeres embarazadas y niños [...] Vosotros habéis representado la suerte de los proletarios casi tan miserable como la de los negros, ¡ay! No habéis dicho la verdad. Yo soy una prueba de ello, yo y muchos otros. Todos sabemos que, si en otras partes la educación de los negros se realiza con el látigo, la tortura y el vicio, aquí la educación de los proletarios se realiza con el sable y la bayoneta, la infamia y la inmoralidad.

El salvajismo, de hecho, está por todos lados: en la Polonia mártir donde la imaginación exaltada de Dagoreau evoca las "nobles víctimas del despotismo cuyo último grito ha penetrada hasta nosotros"; en la llanura de Grenelle donde el grabador Rossignol vio la ejecución de un soldado condenado por la muerte de uno de sus compañeros.

A las humillaciones sufridas, las miserias observadas, los gritos de dolor oídos se suma aun la imposibilidad de encontrar almas fraternales para compartir el sufrimiento:

> Yo buscaba en vano en un laberinto de calamidades un lazo que, uniéndome a algunos amigos, podría permitir a mi alma

> desahogar los dolores de los que está saturada; esperanza inútil, pues el mundo dividido de opiniones y de intereses, mundo de la más completa divergencia por una educación heterogénea a cada particular no me podía conciliar esta amistad pura y franca que deseaba con tanto ardor.

Una misma causa determina las mil figuras de la opresión e impide a las almas sensibles encontrar almas hermanas para compartir el sufrimiento. Y Guérineau puede resumir en una fórmula los largos períodos de Armand: “Yo buscaba hombres y sólo encontraba egoísmo y desdichados.” En lo que refiere a los hombres, solamente autores y víctimas de las desgracias humanas. Es necesario ir a buscar en otros lados los principios de la fraternidad, en la soledad donde el impresor Meunir “afligido de ver los males de la sociedad, los sufrimientos del pobre pueblo, la ingratitud y el egoísmo de los ricos”, va a comulgar con los héroes de la religión humanitaria:

> Buscaba por todos lados amigos con los que pudiese compartir mi pena; todos me rechazaban; entonces me ponía melancólico; la tristeza tenía para mí lágrimas. Me hundía en la soledad y allí, para consolarme, leía los libros de los benefactores de la humanidad; amaba informarme de sus sublimes acciones, sentía una especie de placer al tener esos sueños de dicha. No, me decía, la humanidad no está destinada a ser eternamente oprimida. Llegará un hombre generoso que vendrá a liberarla, a darle una nueva vida.

Sin afectación este impresor, del cual Parent nos expresa la enfermiza timidez, recompone la descripción de sus ensoñaciones solitarias en el texto de un antiguo aprendiz grabador. El lenguaje de Jean-Jacques Rousseau aparece bajo la pluma de estos hijos de artesanos a los cuales la naturaleza dio un corazón demasiado sensible o su primera educación una imaginación demasiado viva para que puedan soportar las novatadas de los talleres de los Ducommun o compartir

las diversiones de sus aprendices. Ésos pueden reconocerse también en las tristezas y los entusiasmos del cincelador Roussel:

> ... El único placer del que a veces disfrutaba era estar aislado en medio del bosque. Allí me parecía estar rodeado de la magnificencia de la divinidad que contemplaba con amor, también con admiración. Allí me elevaba sobre las ignominias de los hombres que en mis ensoñaciones compadecía no obstante sin rencor. ¡Oh! ¡Dios de bondad, tú sólo penetrabas en mi corazón en ese momento de éxtasis, tú sólo tenías mi amor!

En este lenguaje de la religión natural los jóvenes marcados por el panteísmo de la generación romántica pueden comunicarse con los hombres formados en los tumultos civiles y guerreros de la Revolución y del Imperio, y más o menos confusamente enriquecidos con los principios de los filósofos, las fiestas cívicas y del culto del Ser Supremo. Algunos, es verdad, han caído en el escepticismo: "Estamos desengañados, dicen ellos, también queríamos mejorar la suerte de los hombres. Creíamos que eran buenos, los hemos conocido mejor que vosotros y hemos pagado cara esta triste experiencia". Pero otros han mantenido su fe, como el septuagenario de Dole que expone a los redactores del *Globe* el proyecto de culto cívico que había concebido en tiempos donde la descristianización revelaba la pura moral al corazón del pueblo.[6]

Momento privilegiado: los viejos creyentes del Dios relojero, los librepensadores de la moral natural y los espíritus afiebrados de las palingenesias románticas pueden aún celebrar juntos una divinidad sensible en el cielo estrellado y en el corazón del hombre, cuyo culto concilia el odio a los sacerdotes con la necesidad de la fe, la experiencia amarga del mundo egoísta con el sentimiento de la comunión humana. A esta religiosidad difusa la predicación sansimoniana propone reconocerse en el nombre de una nueva religión. Reconocimiento que no va de suyo: "Lo confieso, al nombre de religión, yo reculaba... ¿Una religión nueva en el siglo XIX?... Esa palabra o ese nombre me

6. Carta de Perrenet al *Globe*, Archivo Enfantin, Ms. 7606.

repugnaba".[7] Los más convencidos en principio compartieron estas reticencias. Vinçard vio primero, en las proclamaciones de la doctrina una maquinación jesuítica;[8] Désirée Véret entraba en la Salle Taitbout "para encontrar un tema de conversación";[9] y el pintor Bazin, futuro "sacristán" del Templo de Ménilmontant, allí iba "para agregar a su inmoralidad la mofa y el descaro".[10] Pero más de un incrédulo fue "sorprendido con una lágrima suspendida humectando su párpado" y vanamente intentó defenderse como el nuevo converso Bazin "quien tachaba su emoción de cobardía, decía de vosotros: son sabios, pero tartufos". Débil defensa allí donde de ningún modo está en juego la amenaza de los falsos devotos sobre las fortunas y los hogares burgueses sino la seducción de las palabras de amor que descienden hacia los hombres y las mujeres del pueblo. Ellos querrían, ellas no querrían probar el encanto aventurado de esas palabras, con el riesgo de no ser más que un número más en el catálogo de las muchachas seducidas y de los proletarios enrolados: "Estaba ávida de discursos semejantes... la costumbre de ser engañada... sentía aún la necesidad de amar...":[11] un tercer amor luego de las traiciones de la amistad y la quietud provisoria del hogar; una segunda Iglesia luego de aquella en la que se amaban la pompa y los cánticos antes de despreciar a los padres y los dogmas; una Iglesia cuyos predicadores, sacrificando carrera y fortuna por la mejora de la suerte de la clase pobre, ponen por una vez los actos de acuerdo con las divinas palabras del amor.

Serán entonces creyentes de la religión nueva primero por el odio a la antigua. Sin duda, la crítica del pecado original, la afirmación de un Dios cuyo reino es de este mundo y cuyos hijos aportan la paz en lugar del culto a la espada seduce a estos hombres de progreso. Pero a una filosofía histórica de la revelación, que asigna a cada religión y a cada partido su razón de ser en la marcha del progreso, el resentimiento de esos corazones heridos opone una metafísica del bien y

7. Professions de foi de Bois (Ms. 7794), Jeanne Deroin (Ms. 7608) y Bazin (*Globe*, 21 de enero de 1832).
8. Vinçard, *Mémoires épisodiques*..., p. 35.
9. Désirée Véret à Enfantin, 11 de septiembre de 1831, Ms. 7608.
10. Bazin, "Pensées religieuses", *Le Globe*, 21 de enero de 1832.
11. Professions de foi de Mme Nollet, Eugénie Tétard y Caroline Béranger.

del mal, de la luz y de la sombra, donde la verdad originaria ha sido disimulada por los ministros sombríos de la doble verdad.

> Criado en la creencia del cristianismo, no tardé en percibir que la religión estaba desnaturalizada [...] que, en lugar de esclarecer a los hombres para que puedan romper sus cadenas, se les hablaba en un lenguaje que no podían comprender y que se servía de su ignorancia, que aprovechaba, a fin de dejarlos en un completo embrutecimiento. Vi que la religión era sólo un tráfico, que los favores que se nos mostraban como celestes se vendían luego de extensos debates como se venden las bestias en el mercado [...] Luego de ser testigo de abusos intolerables, me alejé de todo lo que tuviera que ver con el culto católico romano. La mera visión de un sacerdote me ponía fuera de mí.

A la intolerancia de Guérineau hacen eco los disgustos de Chérot, del fundidor de caracteres Foulon o del antiguo militar Coligny: “El egoísmo y la mala fe de sus ministros... hombres que se dicen ministros de un Dios y que abjuran todos los días sus leyes... hombres que bajo sus hábitos sacerdotales ocultan, por no decir todos, al menos una gran parte, un alma negra...”. El crimen mayor de los sacerdotes no es hacer creer sino hacer dudar. En la Escuela de los Hermanos, Laurent Ortion aprendió el ateísmo: “Querían inspirarme terror; el infierno que describían a mis ojos era terrible. Yo no le tenía miedo. Querían hacerle sentir a mi corazón la felicidad del cielo pero él no lo comprendió. Yo permanecí así sumido en el más profundo ateísmo”.

Este ateísmo no es sentido como una liberación del pensamiento sino como una enfermedad del alma y una pesadez de la sensibilidad. Todos estos hombres encontraron en el desasosiego de su corazón la lección del Vicario saboyano a un joven hombre, aprendiz sin trabajo y viajante sin brújula: “Es un estado de poca duración, inquietante y penoso. Solamente nos deja el interés del vicio o la pereza del ánimo”.[12] Acaso, por cierto, el carpintero Conchon releyó

12. *Emile ou De l’Éducation*, La Haye, t. III, p. 25.

su modelo antes de exponer, en su propia profesión de fe, sus fechorías en el mar de las opiniones:

> Como un nauta lanzado sobre un mar tempestuoso que boga siempre buscando descubrir un puerto seguro donde pueda abordar, a decir verdad, yo no hacía profesión de ateísmo pues sentía en mí y fuera de mí algo sobrenatural que me anunciaba un Dios, un ser soberano e invisible que ponía en movimiento con orden este sublime universo [...]. A pesar de la armonía admirable que reina sobre la tierra, notaba sin embargo que existía algo malo en la sociedad que causaba un malestar continuo, pero, ignorando absolutamente de dónde venía eso y cuál camino tenía que seguir para ser feliz, continuaba errando de aquí para allá...

No basta, en efecto, para llegar al puerto, una creencia que reconozca la armonía divina en el universo físico; es necesario más: una religión que remedie el desacuerdo entre esta armonía y el desorden de las desigualdades, de las injusticias y de las humillaciones sociales; una religión que, al mismo tiempo, lleve a cada hijo del pueblo a la dignidad de su ser y funde el principio de una armonía social: el principio reconocible por todos de un lazo, de una comunión entre los seres sensibles, pero también la tabla de otra ley, de otra remuneración de las acciones humanas que los beneficios del mundo de la explotación o las distinciones del mundo de la opresión. En busca de eso Chérot se inicia en la masonería, Guerineau oye la predicación de los reformados, Labonni desea conocer las religiones judía y protestante: impíos y de ningún modo ateos, hombres de creencia errante, en búsqueda de una comunión para unirse. ¿Cómo podrían encontrar el principio de su emancipación en la irreligión del materialismo? El materialismo no es para ellos una doctrina sino un estado: religión de lo que es, realidad del mundo del egoísmo por el que sufren doblemente la opresión de los ricos y la imposibilidad de unirse contra ella. El vacío de la religión celeste sólo puede ser la omnipotencia de la dominación terrestre:

> A medida que el hombre se desprende de sus deberes, su corazón no puede permanecer vacío, siente pronto la necesidad de un amor nuevo e insensiblemente hace del oro el objeto de sus más queridas afecciones. Como en los tiempos del fetichismo, su tesoro es para él el Dios de su familia [...] ¿Un padre casa a sus hijos? La ceremonia de la iglesia no es más que una broma, la de la municipalidad una vana obediencia a las leyes, el verdadero sacramento está en lo del notario. Allí todo el mundo está calmo y reflexivo. Solamente un sentimiento habla al corazón, es la codicia, el amor al oro, el amor de su Dios...

El sentimiento del "artista" Baret es también el de los obreros que encontrará a veces en la escena de los teatros de barrio: el materialismo es la filosofía de la burguesía, la simple consagración del orden existente. Sólo se complacen allí "el interés del vicio o la pereza del alma", la avidez de los poseedores o el desaliento de los proletarios sumergidos en esa "pesadez" donde el hastío por la educación de los Padres había arrojado a Laurent Ortion, en el "adormecimiento de miseria y de desorden" donde la vana lucha contra las humillaciones de la pobreza había echado a Bois. Este sueño, funcionamiento monótono de la máquina de las necesidades, puede encontrar su expresión adecuada en la imagen materialista de un mundo producido por el azar o abandonado a sí mismo. Pero quien quiera despertarse, necesita una religión: "La mera visión de un sacerdote me ponía fuera de mí. Sin embargo, lo confieso, yo no era feliz, y sin religión el hombre, sin excepción, se volvería semejante a la bestia. Algo que no podía definir me faltaba." El muy radical Guérineau no afirma la necesidad militante de una religión para complacer a los padres sansimonianos. Algunos meses más tarde, vuelto a las filas republicanas, sostendrá ante sus seccionarios un lenguaje completamente religioso:

> Nosotros tenemos también un culto, es el de los cristianos, no tal como lo exponen esos curas que, para satisfacer su vil codicia, han puesto esmero en desnaturalizar todo lo que tendía

> a la libertad; somos cristianos conforme a Jesús de Nazareth, pues Jesús no era más que un republicano virtuoso que fue inspirado por el Ser supremo revelando una ley nueva cuyas bases consistían en poner a todos los hombres al mismo nivel...[13]

La "clasificación según las capacidades" de los padres sansimonianos y el nivel del Cristo republicano remiten a la misma idea que identifica los lazos de una religión nueva con los principios de una inversión del desorden material de las posiciones sociales. La palabra religión parece la única capaz de nombrar el principio unificador de una moral personal, de una obligación militante y de un proyecto de organización restableciendo el orden social en armonía con el orden cosmológico.

Religión ambigua, terrestre y celeste; fija así su objeto: la reorganización de los lazos entre los hombres; funda además el principio de su obligación; o, sobre todo, le permite desdoblarse entre la trascendencia de la fe y la inmanencia de la virtud: lo que los hombres encuentran, esperan, creen, fingen a veces encontrar en el sansimonismo, es esta religión que no sería una, pero cuya trascendencia representada no tendría otro objeto que volver sensible la obligación moral natural: "Sentí el deseo de hacerme sansimoniano porque había reconocido que era la moral del hombre honesto, que no consiste de ningún modo en la intolerancia, la superstición y el fanatismo, sino que la esencia es amar al semejante, ayudarlo en todo lo que esté al alcance, defenderlo de los peligros de la vida, hacerle bien y evitarle el mal." Esta reducción de la mística sansimoniana a la moral natural, que toma en Foulon el aspecto de una honesta evidencia, es para Jeanne Deroin la ocasión de una reflexión radical sobre las relaciones entre la representación de la divinidad y los principios de la obligación militante. Ella toma por su parte en serio el dogma de la religión nueva: la rehabilitación de la materia opuesta al dogma de la caída. El pecado original hacía de la tierra un lugar de exilio y situaba el reino de Dios en el más allá. El dogma nuevo afirma la inmanencia de la divinidad

13. Guérineau, *Pourquoi nous sommes républicains et ce que nous voulons*, París, 1832.

en el Universo, el progreso histórico de su revelación y la necesidad de construir su reino en el más acá de los trabajos industriales y de la asociación humana. Ahora bien, esta pretendida coherencia es la unión imposible de dos principios contradictorios.

> Los sansimonianos, para conciliar dos opiniones opuestas han querido tomar el justo medio entre el espiritualismo y el materialismo, pero parece que este último fuera la consecuencia de su doctrina. Según ellos todo el universo en su conjunto no forma más que un único ser dotado de inteligencia y de voluntad, de fuerza y de belleza; ¿precisamente, no es lo que los partidarios del ateísmo llaman naturaleza? La inteligencia de dicho ser se limita a sentir su existencia, es instintiva. Su voluntad, es la necesidad de ser, o, mejor dicho, no tiene, si no es libre de dejar de ser, es impotente, entonces no es Dios.[14]

Sin duda Jeanne Deroin se inspira en los panfletos buchezianos que denuncian la desviación "panteísta" impuesta por Enfantin al sansimonismo.[15] Pero el rechazo de este Dios incapaz de dejar de ser traduce bien la percepción de esos proletarios más de una vez tentados de sustraerse con la muerte de la obligación inexorable de la máquina de las necesidades. Esta repugnancia instintiva hacia una divinidad incapaz de hacer cesar la necesidad que dirige a su ser determina la exposición lógica del dilema inherente al panteísmo sansimoniano:

> Si el universo es todo lo que es; si el hombre es una modificación de ese gran Todo, tal creencia no es una religión y no puede dar lugar a ningún culto. Pues el hombre, siendo una parte íntima y necesaria de ese gran Ser, no debe rendirle homenaje [...] ¿El amor, el pensamiento innato de conservación, la ley providencial del progreso, que son los atributos del gran Ser, no son un efecto de la necesidad de ser? Entonces es

14. Profession de foi de Jeanne Deroin, Ms. 7608.
15. Cf. Lettre d'un disciple de la Science nouvelle aux religionnaires prétendus saint-simoniens de l'Organisateur et du *Globe*, París, 1831.

inútil honrarlo. No es una causa inteligente sino una máquina perfectamente organizada cuya necesidad ordena todos los movimientos.

La contradicción es clara pero su solución se presta a la ambigüedad. Podría leerse allí una crítica de la representación religiosa, que lleve a la comunión de los seres y la ley del progreso de su alienación especulativa a su realidad sensible; un llamado por un materialismo consecuente que despoje la existencia terrestre de su última envoltura teológica. Pero el proceso aquí comprometido va justamente al encuentro de aquello que una la posibilidad de la acción transformadora a una crítica de la representación. La distancia religiosa, la extrañeza divina es al contrario lo que permite una crítica de la tierra, una salida del reino de la necesidad. En esta querella religiosa no se trata solamente de dar una interpretación del mundo que fije el principio de la acción social transformadora. La concepción de la divinidad proporciona así el modelo, el *analogon* de esta acción. Efectivamente, de este modo la entiende la religión sansimoniana: no quiere ser una simple fe en la progresividad de la revelación, alentando los esfuerzos humanos hacia un futuro de progreso indefinido. Su "panteísmo" funda, literalmente, el entusiasmo militante sobre la representación de una comunión de los individuos en la divinidad del Todo. Es el modo en que estos jóvenes burgueses fundan en teoría el fin del sistema del azar identificado al privilegio del nacimiento. Contra las divisiones sociales ligadas a lo arbitrario del nacimiento y a la atomización de los individuos, ellos inscriben su entrega por las clases pobres en la necesidad ontológica de una comunidad simpática de todo lo que es. Sin lugar a dudas Jeanne Deroin brinda una interpretación abusivamente mecanicista de este panteísmo moral. Pero también habla de un parecer donde la necesidad inmanente al gran Todo evoca menos la comunión universal de los seres que los resortes inhumanos de la máquina de las necesidades. La crítica del "azar del nacimiento" se divide en dos. No basta fundar teóricamente su destrucción práctica para hacer del universo el reino de la divinidad y de la historia el proceso de su

revelación. Es necesario que la racionalidad de este universo y de esta historia remita a una libre causalidad, resalte la preeminencia del espíritu activo sobre la materia pasiva.

Esta inversión de las perspectivas se traduce en la insistencia de marcar la jerarquía ontológica de los dos principios: "El espíritu es puro, la materia es corruptible, el espíritu es inteligente, la materia es inerte [...], el espíritu es indivisible, la materia es divisible al infinito; suponer que el espíritu es inherente a la materia equivaldría a admitir que el movimiento es inherente al péndulo de un reloj". La jerarquía ontológica de los predicados es igualmente la oposición de dos principios morales y políticos. Y la clásica comparación relojera permite percibir la significación militante de este deísmo: el rechazo de los modelos de equilibrio que no conocen en el movimiento de la humanidad otra figura la composición de los intereses materiales. Como, por ejemplo, el Sistema de las compensaciones del célebre Azaïs, quien hace en la Sociedad de civilización su demostración por momentos perturbada por la objeción de un obrero: "Vuestro mensaje proviene del fatalismo; ahora bien, el fatalismo conduce a la resignación y la resignación absoluta engendra la tiranía; entonces usted profesa la tiranía".[16]

A este pensamiento de las compensaciones que da a las políticas del "justo medio"[17] su consagración teórica, los sansimonianos oponen efectivamente la ley del progreso que retoma para los desheredados la teoría de los intereses materiales. Pero una religión del progreso sólo sigue siendo un medio contradictorio si, afirmando el movimiento, deja subsistir en su principio el par del azar y de la necesidad. Quien quiera asociar en un conjunto social armonioso los átomos dispersos del mundo egoísta debe destruir en su principio toda representación mecanicista del mundo, toda idea de una necesidad inmanente del movimiento de los átomos. Esquivando la dificultad, la religión sansimoniana permanece extraviada entre dos principios contradictorios: "Decir que todo lo que es en el universo finalmente es Dios, que es a

16. Citado por E. Souvestre, "Les penseurs inconnus", *La Revue de Paris*, marzo de 1839, p. 246.
17. La expresión "justo medio" (*juste milieu*), hace referencia a una doctrina política liberal que, desde la Restauración (1814-1830) hasta la Monarquía de Julio (1830-1848), intenta conciliar la dominación monárquica con los cambios impuestos por la Revolución Francesa. [N. de los T.]

la vez espíritu y materia [...], es negar de forma implícita la existencia de Dios; reconocer y proclamar la ley del progreso, es admitir un comienzo, es reconocer una causa anterior”.

Pero quizás esta contradicción de la religión sansimoniana remita a su estatus mismo: un “sistema político cubierto de un velo religioso para satisfacer la debilidad humana”:

> Saint-Simon, luego de haber concebido un vasto sistema político con el fin de hacer a los hombres mejores y más felices, reconoció la imposibilidad de reconstruir de nuevo el edificio social en presencia de las religiones existentes que, continuamente en lucha con las luces y la civilización, quieren arrastrar a la sociedad en un movimiento retrógrado [...]
>
> Él no quiere reconocer un Dios puramente espiritual porque le parecía necesario hacerle renacer al hombre ideas positivas y ligarlo a las cosas terrestres.
>
> No quería admitir el materialismo de un modo explícito porque reconoció la influencia de las ideas religiosas en el espíritu humano, porque juzgaba el entusiasmo religioso necesario para la propagación de su doctrina.

El final del análisis contradice el comienzo: la forma-religión no es un medio de transigir con las religiones existentes. Sería un medio muy inoportuno. Y el entusiasmo necesario a la propagación de la doctrina no es del orden de los medios: es inherente a la trascendencia de la creencia que eleva el amor del semejante al rango de amor a Dios. La contradicción de la política y de la religión no es el efecto de una inconsecuencia o de una astucia. La antinomia del dogma docto no deja de tener relación con la contradicción sufrida por la joven lencera en la época en que procuraba aislarse del mundo de la opresión sin poder romper los lazos con la humanidad que tejían la admiración de las grandes acciones y la compasión por todos los sufrimientos: “No estaba de acuerdo conmigo misma [...] necesitaba una creencia, un objetivo, una vida activa”. La creencia al fin encontrada da “algunas

verdades absolutas" para fundar una acción pero no suprime la contradicción: no deja de reproducirse entre un "materialismo" que liga la empresa de transformación social con el odio de los vendedores de paraíso y un "espiritualismo" que debe hallar fuera de la servidumbre del mundo material la fe necesaria para su transformación. El deísmo de los fieles es a la vez antinómico y complementario al panteísmo de los "padres". Las contradicciones de la religión sansimoniana no comportan su no lugar; por el contrario, producen el lugar posible para un reconocimiento dentro de la misma forma del malentendido; y si Jeanne Deroin permanece en su reserva, sus hermanos y hermanas, como el incrédulo Bazin, pueden unir la fe republicana con el dogma providencialista yendo a predicar "Dios bueno, Dios bueno e infinito de la inteligencia" a los "justos medios" que profesan "Dios germen, Dios necesario y gradualmente Dios nada".[18] Resolver el dilema es así permanecer en la contradicción: la "religión" no tiene un contenido diferente al de la política, pero esta política sólo puede romper con las composiciones de fuerzas del egoísmo por la trascendencia de una religión que figure un orden del mundo a la imagen de sus fines, que brinde a su obligación el modelo de una acción desligada del encadenamiento de la necesidad. En los límites de la "simple razón" el culto republicano de la virtud y el misticismo del universo viviente se encuentran en esta religión trascendente de la fraternidad que sólo puede fundar una política de la asociación entre los hombres.

Esta religión ambigua organiza entonces el encuentro entre los barricadistas de la República igualitaria y los apóstoles de la asociación jerárquica. Pero la conjunción práctica es más difícil de realizar que el sincretismo de las religiones. Henri Fournel, encargado con Claire Bazard de la enseñanza de los obreros, expone sin rodeos la concepción muy estricta que se hicieron de su misión junto a los proletarios de Julio:

> De todos estos hombres del viejo mundo nosotros hemos hecho hombres nuevos. Ellos tenían fe en la violencia y hoy en

18. Bazin a Enfantin, 25 de marzo de 1833, Ms. 7647.

> día sólo tienen fe en la potencia de vuestra palabra pacífica para mejorar su suerte. Eran incrédulos porque se veían abandonados por Dios y han reconocido a los enviados de Dios incluso en los hombres que les prodigan los tesoros de vuestro amor. Murmuraban contra todos los poderes y han aprendido a bendecir el vuestro glorificándose de convertirse en vuestros hijos. Estaban impacientes de una brusca emancipación y han comprendido que sólo con la condición de largos esfuerzos, pacíficamente conquistada, esta emancipación puede ser completa.[19]

El informe de Fournel a los "padres supremos" hace alarde de un optimismo de circunstancia. En la práctica se esfuerzan poco en destruir en sus catecúmenos los sentimientos de republicanismo y las actitudes de liberalismo antijerárquico. Particularmente es el caso de Delaporte en las disputas con las cabezas importantes de los barrios Saint-Jacques y Saint-Marcel: Gauny que sólo ve en el rigor mismo de los razonamientos de Delaporte la manifestación despótica del privilegio de su educación; Charles Pennekère que incluso el ofrecimiento de la dirección de un distrito no puede hacerle renunciar a su odio contra los ricos; su hermano Alexandre quien conserva "un ligero fermento de pasiones republicanas"; Confais, el cual es denunciado por participar de una movilización callejera a favor de Polonia por un vecino oficioso y a quien Delaporte debe "hacer comprender todo lo que eso tenía de inoportuno". En cuanto a Hippolyte Pennekère, ante los peligros de la guerra europea ligados a la cuestión polaca, ya está listo a empuñar las armas para repeler al invasor y Delaporte debe, para calmar su ardor, emplear los últimos recursos de su dialéctica: "Le hice comprender que nuestro deber y nuestra misión era, ante todo, anunciar la buena nueva, luego que si la invasión tenía lugar Dios la habría querido y que sólo la permitiría para ayudar al progreso".

La oposición parece absoluta entre el ardor patriótico de los soldados del nuevo Año II y el providencialismo beato del doctrinario. Pero es sobre todo notable que éste tuviera sólo una improvisación azarosa sobre

19. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. III, p. 208.

una lección aprendida demasiado rápido a oponer a las certezas de la fe en la trinidad republicana. Pues la cuestión polaca pone precisamente la metafísica de la doctrina en contradicción con su moral. Las predicaciones de Barrault y de Laurent se cuidan bien de confiar a la Providencia la suerte de los polacos. E incluso la supremacía futura de la asociación pacífica de los pueblos allí está subordinada a la crítica del *egoísmo* que funda la oposición de los "justos medios" a una intervención francesa.[20] Así Alfred puede sacar la lógica de una interpretación donde la asociación universal no es la negación sino la continuación de las barricadas civiles y de las guerras liberadoras de la Francia revolucionaria: "Mi corazón se estremeció y se estremece todavía con el recuerdo de vuestros viriles acentos, invocando desde nuestro glorioso estandarte el apoyo que debemos a nuestros hermanos de Polonia". Por supuesto, estas ambigüedades se acrecientan por la personalidad de los predicadores: el antiguo *carbonario* Laurent y Barrault, futuro director de *La campana de los trabajadores*. Pero no por azar la jerarquía sansimoniana confió a sus dos hombres más cercanos al "liberalismo" y no a los hombres de doctrina la principal responsabilidad de las predicaciones destinadas a volver sensible la significación *religiosa* de la doctrina a un público venido mitad por pasión republicana en la emancipación de los trabajadores, mitad por burla volteriana respecto a los nuevos padres. El entusiasmo de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad encubre sólo por el momento la energía religiosa apropiada para hacer de las formas y de los dogmas del apostolado nuevo el principio de una realidad viviente.

En la profesión de fe modelo del artista hijo del pueblo, la revolución de Julio oficia de buena nueva, de revelación de la religión redentora:

> Aquel día, únicamente ese día de mi pasado vislumbré en medio del pueblo rebelado como un solo hombre el futuro que yo encuentro hoy. Sentía vivir la vida de quienes me rodeaban cuando mi mano, cubierta del barro del adoquín heroico, estrechaba la mano honorablemente callosa del obrero o la mano tersa y blanca del estudiante o incluso la del perezoso burgués,

20. "L'intervention", *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. 43, pp. 339 y sig.

> había siempre un hombre que estaba conmovido de mis miedos, de mis esperanzas; una llama secreta, una voz divina me reveló una ASOCIACIÓN UNIVERSAL. ¡Oh! mis padres, entre todas las novedades de las que estaba ávido, qué buena nueva me aportó ella. Movimiento instantáneo que me acercó a un ser humano y que actuó en nuestros dos seres como en todos; ese sentimiento que me invitaba a la dulce efusión de las confidencias cerca de un hombre de quien no tenía necesidad de conocer el nombre ni la vida para confiar en él, me dijo. No, el hombre no nació para odiar, nació para amar; sí, la asociación, el amor son sus necesidades. ¡Ah! no añoro más el paraíso prometido sólo a la espiritualidad de mi ser. Ahora, yo tocaré, sentiré, veré seres afectuosos y vivientes de mi vida.[21]

En el artista, prototipo de una conciliación social en los antípodas del justo medio, se restituye la figuración del adoquín fraternal, ya no arma contra un enemigo existente sino lazo de unión, objeto de intercambio equivalente entre las manos blancas y las manos callosas. Julio representa entonces la revolución unánime, la insurrección del amor que prefigura la asociación pacífica por venir. No se trata más que de convertir al pueblo combatiente a la conciencia verdadera de su potencia: no la violencia o el número sino la asociación de los hombres comandada por la jerarquía de los corazones más animados. La oposición simple de la violencia estéril y de la asociación fecunda deja así lugar a la tensión propia a la experiencia proletaria de Julio: esperanza frustrada de un cambio político y manifestación solemne de la potencia unida del pueblo, acto de nacimiento sensible de la religión del progreso. Así un antiguo guardia de Joseph Napoléon y un carpintero nostálgico del gran hombre pueden retomar por su cuenta la interpretación sansimoniana de las tres jornadas:

> De esta revolución sólo nos queda un solo fruto, es la obra santa de nuestro maestro, es la mejora del destino moral, in-

21. Profession de foi de Machereau, *L'Organisateur*, 5 de marzo de 1831.

> telectual y físico de la clase más numerosa... esta bella institución, quizá lo único bien hecho de las tres jornadas puesto que se ha establecido tal asociación tanto santa como pura y que, bajo el sistema caído, estábamos privados de una asociación semejante y obligados a mantener oculto en el corazón lo que el hombre más ama, la libertad.

Si Dagoreau, Coligny y sus hermanos pueden reconocer la herencia de Julio en una Iglesia nueva, es porque la revelación de los tres días concierne a un cierto sufrimiento existencial más aun que a la cuestión de un régimen político. Por eso tejen sin esfuerzo los hilos de su experiencia en la trama provista por los apóstoles:

> Yo erraba de aquí para allá... No, me decía para mis adentros, no existirá jamás felicidad para nosotros... Hasta el día solemne en que se anunció al mundo atónito el derrocamiento de la legitimidad en Francia... Julio me parecía una aureola de felicidad. Vas a ser libre, me decía... no voy a detallarles en absoluto lo que hice allí. Solamente debo hacerles conocer que jamás palacio real me vio hasta el 29 de julio...
>
> ¡Y bien! ¿Qué resultó de todo eso?... ¡Me batí por la libertad, fui herido y me volví más desgraciado de lo que había sido y vi a los hombres aún más desgraciados!... las tres memorables jornadas fueron para mí un presagio de dicha pero pronto vi que se las pretendía cubrir con un velo para olvidarlas... los hombres de la antigua aristocracia han desaparecido, los de la nueva los reemplazaron...[22]

Estas jornadas de gloria y estos mañanas de amargura, confirmando el análisis sansimoniano de la potencia revelada del pueblo y de su desvío, fundan conversiones que describen exactamente el mismo proceso que la revelación de Julio: la "languidez" embargando de nuevo los cuerpos y los espíritus ante el horizonte encapotado con una infelicidad

22. Professions de foi de Conchon, Mme. Nollet, Bois, Labonni.

interminable; la sorpresa –anunciada por un vecino, un visitante o el rumor público– del acontecimiento providencial que hace levantar las cabezas abrumadas por la miseria material y moral; el compromiso a cuerpo descubierto en la alianza nueva de las manos blancas y de las manos callosas, en el claro enfrentamiento de dos mundos al término del cual se presenta un futuro de libertad fraternal ...

> Estaba en mis reflexiones, pensando que yo siempre sería desgraciado, cuando mis vecinos sansimonianos vinieron a mi encuentro, me preguntaron qué era lo que me apenaba. Se los dije, me comprometieron a ir con ellos a la predicación. ¡Oh! ¡Qué gozo se apoderó de mi corazón cuando escuché la palabra de Saint-Simon de vuestra boca! Sólo se habla de la felicidad de la clase más numerosa y más pobre donde todos los hombres se llaman y se dicen: somos todos hermano y hermana y no formamos más que una sola familia. No será como en la religión de mis padres donde fui criado en la ignorancia porque no sabía ni leer ni escribir.

Una religión familiar del amor, una educación que saca a los niños del pueblo de la miseria de sus padres: las palabras dictadas por el iletrado Guissard, "obligado a trabajar como un desgraciado" desde su tierna infancia, resumen acabadamente los dos grandes temas que desarrollan, adornándolos con las flores de su retórica, los obreros instruidos: los impresores Meunier y Langevin, el pintor Laurent Ortion, el sastre Calvet... Entre los más desfavorecidos como entre los más letrados, el porvenir sansimoniano se despliega sobre dos planos: comunión mística de una sociedad de hermanos y organización empírica de una protección de la debilidad que se ejerce principalmente en los dos extremos de la vida que el trabajo no puede sostener: la infancia y la vejez. Los utilitarios en busca de asistencia y los idealistas que sueñan con un pueblo elevado por el sol de la razón, se reúnen en esta ligera desviación de la doctrina que insiste más en la formación de las capacidades que en su clasificación por

los padres de Saint-Simon: “Mejorar la suerte de la clase más pobre y más numerosa, así como educación para nuestros niños”, tales son las dos frases que la señora Nollet retuvo de la predicación donde un padre la había llevado para su tristeza. De la que hace eco la resolución de Chérot a favor de “esta doctrina que simpatiza tan bien con todos los pensamientos de mi vida que han sido todo el tiempo que los hombres fueran admitidos sin distinción en los beneficios de la instrucción, que la ciencia, las artes y la industria sean compartidas por los hombres considerados más capaces”.

Chérot y sus hermanos no oponen entonces sus convicciones republicanas a la clasificación jerárquica de las capacidades. El más nivelador de entre ellos, Guérineau, reconocerá ante sus seccionarios la distinción de virtuosos y de talentos. Pero la organización que los trae es aquella que dará a cada uno la posibilidad de formar sus capacidades y sacar el premio de más que aquella que promete clasificarlos equitativamente. Ellos reconocen los artículos de fe canónicos: “Clasificación según las capacidades, retribución según las obras”; pero su cuadro del futuro sansimoniano deja fácilmente en la imprecisión las modalidades de la clasificación y de la retribución para insistir en esta educación que debe a la vez destruir el azar del nacimiento y arrancar el sentimiento de egoísmo. Encargado de refutar a quienes le denuncian en nombre de la libertad, Langevin prefiere argumentar *a contrario* demostrando la servidumbre del “libre” proletario; y cuando enumera, al uso de los incrédulos, las ventajas de la doctrina, olvida simplemente los beneficios de la clasificación: “Vosotros os estremecéis, padres de familia, pensando que vuestros hijos no heredarán. Pensad bien, ellos encontrarán una familia que les dará una educación moral, física, intelectual y profesional y el retiro luego del trabajo”. La profesión de fe de su colega Meunier es igualmente discreta en el intervalo que separa la educación del retiro. Él integra ciertamente la clasificación entre los artículos de fe a los cuales su “regeneración” espiritual le hace adherir. Pero su gran fresco del porvenir elude hábilmente la cuestión entre los beneficios de la educación profesional y la sabiduría patriarcal de la jerarquía de amor:

> Todos sin distinción recibirán la educación general o moral donde se desarrollarán sus simpatías y se les hará querer la función que ejercerán en la sociedad y luego la educación especial o profesional donde se les enseñará la profesión a la cual serán llamados por su capacidad [...] los más amantes serán llamados a gobernar la familia universal y harán producir el progreso más grande posible para la humanidad...

Este muchacho quizá no aprendió a leer en el *Telémaco*, sino la educación social y el gobierno familiar que designa evocando más la barba de Mentor que la de los ingenieros-padres sansimonianos. Mezcla de utopía patriarcal y de republicanismo educativo no es solamente el medio de evitar la promesa de una jerarquía eclesiástica e industrial de los clasificadores. Refleja además la ambigüedad de la demanda de protección ligada al sentimiento proletario del abandono y del azar. Ésta oscila entre el proyecto de una seguridad social del trabajador y la búsqueda infinita de amor; entre la perspectiva tranquila de la educación general y profesional que conduce a una existencia obrera sin desempleo, acabada en el confort del retiro, y el fresco de una humanidad fraternal que sus predicadores y padres hacen comulgar en el culto de la Virtud.

Indudablemente, las dos visiones no son contradictorias. La organización del trabajo y la seguridad social deben desechar esta "incertidumbre de su futuro" que vuelve egoístas a los hombres, crear una condición sin fortuna ni miseria que permitirá a los trabajadores abrirse a las alegrías desinteresadas del amor. Y la supresión de la herencia, unida al retiro de los viejos, regenerará los lazos familiares que sirven de modelo a los lazos futuros de la asociación universal: "En nuestra vejez, estaremos asegurados del amor de nuestros hijos que no esperarán como hoy con impaciencia el último momento de nuestra vidas para heredar nuestra riquezas o, si estamos en la indigencia, no aspirarán más el momento en que podrán desembarazarse de nosotros".

Pero, ¿verdaderamente esta seguridad de una vejez tranquila, embellecida por un amor filial inédito, tranquiliza la amargura de los

veteranos del sueño republicano o imperial y la melancolía de los jóvenes nacidos demasiado tarde en un siglo huérfano? ¿No es, en la misma proporción, la ruptura posible desde ahora con el mundo del egoísmo y de la humillación, el cambio materialmente indiscernible y no obstante decisivo que el ebanista Boissy invita a sus hermanos tolosanos a realizar de las "lágrimas arrancadas por la desgracia y el sufrimiento" a las "lágrimas que se gustan derramar", dulces lágrimas de una felicidad plena presente ya en la palabra promesa y en el intercambio de amor?

> Levantaos en medio de los desgraciados obreros, vuestros amigos, vuestros camaradas, y decidles: Abandonad, abandonad esta sociedad para la que vosotros hacéis todo y que no hace nada por vosotros; esta sociedad donde los que hacen todo no tienen absolutamente nada, donde los que no hacen nada poseen todo [...] Un mundo nuevo se os ofrece, arrojaos en los brazos de los hombres generosos que vienen a anunciarlo; y pronto seréis felices.

A partir de la dicha futura prometida a la humanidad asociada, se opera un doble desplazamiento. Quienes se fugan del viejo mundo para oír la nueva buena entran, ya por eso, en un nuevo mundo que las palabras y los gestos del amor prefiguran mejor que cualquier plan de organización social. Pero el porvenir prefigurado es menos quizás el de la gran sociedad que el de la pequeña familia que realiza en su intimidad la vida del amor rechazada por un mundo consagrado a la religión del oro:

> ¡Ah! Hermanos míos, os pregunto. ¿No será tiempo de terminar semejante desorden o de no participar más en él? Separémonos de un mundo donde el honor es tan solo una palabra, el amor una locura, la amistad una quimera. Démonos todos las manos. En nuestro círculo se amará a la esposa por las cualidades de su corazón, se la respetará por sus virtudes, el honor

será para todos los hombres. Vuestros hijos os querrán y os cuidarán en tiempos de vejez...

Felicidad para el artista Baret del círculo que hará posible el honesto amor familiar; felicidad para el desafortunado Henry de comunicar rápidamente en la mesa fraternal de la casa de asociación: "He aquí el momento que se aproxima donde vamos a reunirnos, vivir juntos alrededor de una misma mesa, considerándonos como una sola familia, unidos por los lazos de fraternidad y amistad"; felicidad para el sastre cómodo y para el tipógrafo agonizante de hambre de estar ya a una distancia infinita del mundo del egoísmo, de la humillación y del odio. "Vosotros me habéis sacado de las gemonías[23] para admitirme en la estancia de delicias... me habéis retirado de las tinieblas para llamarme a vuestra asociación, me habéis liberado de todo engaño y encubrimiento, en fin me habéis arrancado del pueblo egoísta..."[24]

Quizás no fuera necesario que Claire Bazard, inquieta al no poder ofrecer nada concreto a sus catecúmenos, los exhortara a no despreciar los dulces consuelos del amor.[25] Algunos tendrían ya una marcada tendencia a olvidar el porvenir militante de la propaganda y el porvenir laborioso de la asociación por el dulzor de las caricias maternales y de las efusiones fraternales que el tierno Meunier evoca con más lirismo que el consagrado a la organización futura del trabajo:

¡Oh vosotros, corazones sensibles que amáis la virtud, venid con nosotros a disfrutar sus encantos inexpresables! Si en el mundo es perseguida y coronada con espinas, entre nosotros es amada y respetada y la coronamos con flores; y vosotros que estáis abatidos y entristecidos por la infelicidad, venid a desahogar vuestros dolores en el seno de nuestros padres, venid con nosotros, encontraréis amigos que os consolarán y el júbilo renacerá en vuestros corazones...

23. En la antigua Roma, las escaleras gemonías era un lugar de ejecución de delincuentes. [*N. de los T.*]
24. Professions de foi de Colas y Raimbault.
25. Enseignement de Claire Bazard, *L'Organisateur*, 18 de junio de 1831.

La lección de amor tal vez tuvo demasiada buena acogida en estos corazones republicanos: la oposición entre la violencia del viejo mundo y la paz fraternal del nuevo tiende a volverse la oposición entre el mundo exterior del que uno se fuga y el remanso de paz hallado en el espacio cerrado de la Familia sansimoniana.

¿Trampa donde se toma a la ortodoxia o astucia sin la malicia de los ortodoxos? ¿Por predicar demasiado el amor nuevo, por unir mucho el gesto a la palabra, la Doctrina no separa del mundo de las miserias y de los combates a quienes pretendía enviar como misioneros, no deviene para los trabajadores con los que debería organizar las semanas laboriosas ese domingo de fiesta que querría durar todos los días? "Vosotros lo sabéis, nuestras jornadas son largas y penosas. ¡Ah! cómo a veces suspiramos por el domingo [...] Vosotros solos sabéis cuántos males nos hacen soportar vuestras dulces palabras; vosotros solos podéis apreciar cuán dulces son esos momentos de fraternidad religiosa presidida por vosotros".[26] Vosotros solos sabéis... en la relación dual de esta confidencia librada por un discípulo que el cierre del salón Taitbout priva de sus domingos amorosos, se oponen, sin embargo, esas descripciones de la felicidad familiar que concluyen en la propaganda necesaria para llamar a la humanidad entera a la Mesa santa. Pero cómo estos corazones afligidos, que finalmente han encontrado el calor de la amistad, podrían retornar al frío de las tinieblas exteriores que congelan el corazón del melancólico Roussel: "Cuando me encuentro rodeado de personas que fueron educadas por vosotros, encuentro una amistad calurosa que me abriga hasta ahora, y cuando la necesidad me obliga a acercarme al mundo exterior, encuentro hielo en el corazón del hombre". Incluso el ebanista Lenoir, el más ortodoxo de los obreros sansimonianos antes de ser el más dogmático de los fourieristas, debe poner cuidado al hablar a sus hermanos de Toulouse: "Es un duro esfuerzo para el que fue abandonado por la sociedad entera venir a testimoniar a esta sociedad todo su amor por ella y pedir a cambio que nos ame también".[27]

26. Lettre de Bernard, *Le Globe*, 2 de febrero de 1832.
27. Discurso de Lenoir en la Iglesia de Toulouse, *Le Globe*, febrero de 1832.

Pero este amor rendido a una sociedad que no hizo nada por ellos es también la única manera en la que pueden pagar el amor que les dan los apóstoles que no les debían nada. Como las caricias que el escrupuloso Léné se acusa de haber robado un tiempo, antes de pagarlas con propaganda semanal, los placeres del amor familiar se volverían culpables si sus beneficiarios no pagan la deuda contraída con esos jóvenes burgueses consagrados con cuerpos y bienes a la mejora de la suerte de la clase pobre. No hay más amor allí donde uno da y el otro no recibe sino explotación o servidumbre. El igualitarismo no consiste en rechazar los favores sino en encontrar la justa medida de su retribución. El mismo Voinier, quien se indigna al ver en el salón Taitbout a los proletarios apartados de los lugares vacíos reservados a los burgueses, no siente de ningún modo su dignidad ofendida al expresar el problema de la deuda social impuesta por la naturaleza en los términos del reconocimiento: "Y es a vosotros, mis padres y madres, a quienes debemos este porvenir de felicidad, vosotros que habéis sacrificado todo en la mejora moral, intelectual y física de la clase más numerosa y más pobre. ¿De qué manera, mis hermanos y hermanas, podremos manifestar suficiente reconocimiento a nuestros padres y madres por tantos favores?". En la situación de dependencia en la que se encuentran los proletarios sansimonianos, el reconocimiento activo, la retribución de los favores recibidos es el único medio de salvaguardar los principios igualitarios.

Evidentemente es más fácil decir las cosas que hacerlas. Más de una vez se inquietan por la parte que pudieran tomar con el éxito de la doctrina los hombres que no tienen riquezas que sacrificar. Los escrúpulos de Conchon o del sastre Barbez hacen eco de los pesares de la señora Perronet ("la privación de su fortuna la priva hoy en día de asociarse a vuestras bellas acciones"):

> Habría venido más fácilmente y con más entusiasmo si mi posición social me hubiera puesto en condiciones de hacer algo por la sociedad con ayudas más directas, más grandes. Al contrario, me parece, por así decirlo, que voy a ser inoportuno... Yo recibiría sin dar nada, soy pobre, pero no quiero nada por nada.

No obstante Colas aporta la solución al problema:

> Borrad de la profesión de fe que les he remitido las palabras que llevan a creer que yo nunca pueda ayudarles en vuestros trabajos [...] mis hermanos, animados por el mismo sentimiento, dejemos la sospecha de ser deudores insolventes, paguemos con algunas vigilias las vigilias que nuestros padres efectuaron para nosotros; nuestras ideas reunidas deben crear prodigios; no olvidemos que hubo días en que la sangre de uno servía para conservar la de otro y que tanta simpatía debe formar nudos indisolubles. Ahora reunidos bajo la misma bandera, cerremos filas para que la indiferencia no penetre. Marchemos con paso acelerado hacia los habitantes de las tinieblas, tomemos por guía la llama que nuestros padres nos han entregado...

Le Chant du Départ,[28] la llama de nuestros padres, la marcha de las luces, la "fe militar" soñada por Labonni, la del Año II, del Gran Ejército o de los días de Julio... Si el republicano aceptaba renunciar a su resentimiento para disfrutar de la paz y el amor, el sansimonismo sólo paga su deuda de propaganda recobrando los acentos y los ritmos de la República en marcha hacia la destrucción de los tiranos. "Unámonos pues, diría cuando me toque, y bajo el encanto de la religión sansimoniana exclamo: ¡Venid con nosotros! Amigos, parientes, compatriotas, que una alianza nueva verdaderamente santa nos una. Entonces enseñaremos a los déspotas hereditarios que los reyes son concebidos para los pueblos y no los pueblos para los reyes". El lenguaje sin rodeos de Voilquin es excepcional: arquitecto desclasado por la Doctrina al nivel de los obreros reivindica evidentemente la pasión autorizada al artista. Los proletarios más exaltados encuentran otras formas: a pesar de su emoción, Dagoreau acepta volver de Polonia a Francia y de la herejía republicana a una ortodoxia que conserva el movimiento del ejército revolucionario en marcha, pero halla

28. *Le Chant du Départ* es una canción revolucionaria republicana compuesta en 1794, con letra de Étienne Nicolas Méhul y música de Marie-Joseph Chénier. Se convirtió en el himno oficial del Primer Imperio. Aún hoy se canta en ciertas ceremonias de las fuerzas armadas del Estado francés. [*N. de los T.*]

oportunamente una trinidad nueva para reemplazar a la de libertad, igualdad y fraternidad:

> ¡Ah! mis queridos hermanos, el dolor me extravía pero vuelvo con vosotros. ¿Sería cierto que la misma suerte nos fue reservada? ¿Sería cierto que los déspotas quieren arrancarnos la libertad? Cerremos nuestras filas en torno a nuestros padres supremos, fijemos nuestra vista en la bandera liberadora que Saint-Simon desplegó ante nosotros y enseñémosles a todos los pueblos ciegos por el despotismo esta inscripción imborrable: Asociación, Unión y Fuerza de todos los pueblos de la tierra.

Entre la religión de la República y la mística del progreso, entre la violencia del ejército democrático y la paz de la asociación jerárquica, existe siempre el mismo compromiso que se expresa en la visión de la asociación universal: gran marcha de los pueblos esgrimiendo la nueva oriflama de la libertad que hace huir a los déspotas y rompe las cadenas de la servidumbre. La figuración más acabada llega con toda naturalidad al más religioso de los republicanos anticlericales, el joven grabador Rossignol:

> Gloria a vosotros, Padre y Madre, que convocáis en vuestros templos al pueblo magnánimo y generoso, vencedor de las barricadas [...] el pueblo heroico que, habiendo roto sus grilletes para salir de la esclavitud y reconquistar la independencia de su patria, no halló por eso hasta el presente otra recompensa que miseria, privaciones y sufrimientos horribles [...] En un futuro los pueblos se ordenarán bajo el estandarte protector para formar una alianza indisoluble y sagrada [...] los vemos rompiendo las cadenas de la esclavitud, escalar altas montañas y avanzar con paso majestuoso y precipitado hacia la gran Asociación Universal, levantando con una mano el olivo de la paz, agitando con la otra la Bandera de la Libertad Inmortal sobre la cual será inscripto este epígrafe: A los amantes de la humanidad, amor, unión, libertad.

Capítulo 8
El yunque y el martillo

La Navidad sobre la tierra. El canto de los cielos, la marcha de los pueblos que se van, más allá de las playas y las montañas, a saludar la huida de los tiranos y el nacimiento del trabajo nuevo... Todo eso son sólo mentiras: lecciones bien aprendidas, un poco mezcladas nada más con estribillos más antiguos, y cuya recompensa se cuenta en puestos de tipógrafos o de repartidor de periódicos del *Globe,* de porteros de una casa de asociación o de domésticos de la calle Monsigny; en ventas de trajes o de sombreros, reparaciones de sillas, trabajos de pintura, anticipos de alquileres, desempeño de efectos en el Mont-de-Piété... "reconocerían cualquier dogma con tal de que tuvieran pan".[1] Tal vez el juicio un poco altanero del artista Raymond Bonheur está más que confirmado por el obrero Parent:

> Divido a los obreros que se acercan a la religión sansimoniana en cuatro clases:
>
> 1. Quienes comprendieron totalmente o parcialmente los principios y los han adoptado por convicción.

1. Informe de Raymond Bonheur, Archivo Enfantin, Ms. 7816. Para los informes de los directores de los distritos citados en este capítulo se evitará repetir las referencias y se remitirá al cuadro dado al comienzo del capítulo 6.

2. Quienes, siendo empleados directamente o indirectamente por la Sociedad sansimoniana, han adoptado nuestra religión para no perder su posición material.

3. Quienes vienen a nosotros, creyendo que podríamos procurarles un empleo.

4. Quienes, no habiéndonos comprendido, creían que dábamos limosna y vienen a recibirla.

La primera clase de ningún modo, creo, es la más numerosa...

Parent tiene razones para ser amargo redactando lo que dice ser su primero y su último informe. Son las 4 de la mañana, del domingo 27 de noviembre de 1831. Si él emplea los mismos horarios que su colega del distrito XII°, ha debido comenzar su jornada apostólica en la víspera antes de las 7 de la mañana. Tal es, en efecto, el horario de Delaporte: los martes, jueves y sábado, acoge a los obreros desde las 7; les recibe también el lunes y el miércoles al anochecer y el sábado por la noche luego de la enseñanza de la Atenea que reagrupa a los fieles de tres barrios de la Ribera izquierda. El resto del tiempo visita a los obreros sansimonianos que es necesario preparar moralmente para la asociación y a las personas a convertir que le son señaladas, ya por sus fieles, ya por el servicio central de la Propagación. Si éstas trabajan todo el día afuera, debe visitarlas antes de su permanencia matinal...

Parent, es verdad, dedica menos tiempo que Delaporte a la recepción de los obreros y a la propagación de la doctrina. Pero por una razón muy precisa: no es rentado por la Doctrina y continúa, para ganarse la vida, en el ejercicio de su oficio. Pues los directores, a los que Claire Bazard y Henri Fournel les encargaron convertir moralmente y clasificar materialmente a los obreros, en vista de las asociaciones a crear, no son jóvenes acomodados sensibles a la causa del pueblo. No vienen del mismo mundo que los miembros de los grados superiores de la jerarquía, politécnicos, ingenieros, escritores, doctos o abogados. Éstos, con frecuencia, como Fournel mismo, han renunciado a su carrera, entregado su parte de herencia y todo su tiempo a la Doctrina. Pero no van, sin embargo, de puerta en puerta en los

barrios populares. Escriben *Le Globe*, realizan las prédicas y las enseñanzas centrales y van, de Brest a Lyon y de Toulouse a Bruselas, a predicar misiones y constituir Iglesias. Los directores de distritos son reclutados en el "grado preparatorio". Por su profesión, su pasado o su situación material, permanecen en general cerca de la condición proletaria. Haspott es un antiguo herrero, Botiau era obrero tapicero luego empleado de un aprestador de lana. Muchos pertenecen al mundo de la impresión: los tipógrafos Achille y Jules Leroux, el corrector Biard y quizá Parent. Clouet es un obrero sastre devenido maestro de su oficio. Prévôt posee un comercio de mercería en el mercado Saint-Martin. El apostolado sansimoniano de Lesbazeilles prolonga su actividad de médico de los pobres. Sólo Delaporte, del cual ignoramos el oficio, podría responder al personaje del diletante sensible a los padecimientos populares. Respecto al artista Raymond Bonheur, no vive de sus cuadros sino de las lecciones de dibujo igual de escasas como las lecciones de piano de su esposa. A quienes el apostolado les devora todo el tiempo, la doctrina concede mensualidades de 80 a 100 francos que no les permiten muchos ahorros: al momento de la quiebra sansimoniana las apelaciones de Botiau o de Haspott revelarán una miseria al menos igual a la de quienes ayudan hoy en día.

Las mujeres agregadas en la dirección de cada distrito tienen a menudo, no obstante, una posición social más elevada. No solamente porque a las mujeres les resulte más difícil emanciparse; también porque la función de las directoras es diferente. Si los "industriales" Clouet, Haspott, Botiau o Parent están ahí en razón de su familiaridad con la condición y el lenguaje proletarios, Eugénie Niboyet, Félicie Herbault, Mme. Dumont o Véturie Espagne proceden a concretar en la vida cotidiana y en el domicilio de los proletarios la simpatía con los apóstoles burgueses; vienen, en su doble título de mujeres y de burguesas, a desarrollar la tendencia *simpática* de los proletarios y a suavizar la rudeza de sus relaciones con los "padres" demasiado cercanos a su condición como para que sus consejos no despierten alguna susceptibilidad. A un acompañante que no tiene "el aire contento y la figura franca indispensables para hablar a los obreros" incluso se

le aconseja "buscar relaciones más regulares con las damas sansimonianas para llegar lo más posible al brillo sansimoniano". Pero, en la práctica cotidiana, las miserias a aliviar, las amarguras a endulzar, las resistencias a vencer, la tarea de clasificación industrial y la de moralización maternal tienden a identificarse; como tienden a borrarse las diferencias de percepción entre aquellos que descubren la materialidad de los sufrimientos populares y los que buscaban evadirse de la misma. El obrero Parent o la burguesa Eugénie Niboyet, los antiguos obreros devenidos funcionarios de la Doctrina como Haspott y Botiau, el doctor Lesbazeilles o los artistas Raymond y Sophie Bonheur comunican en un mismo discurso militante, donde se expresa una constatación idéntica, el carácter interminable de la tarea de mejoramiento físico y moral de la clase laboriosa, la contradicción infinita por la cual esta tarea no cesa de reproducir las condiciones que pretende abolir, las del egoísmo del viejo mundo.

Tarea interminable: se trata de aliviar la miseria del pueblo, de ningún modo, señala Delaporte, la "miseria general que conmueve infinitamente pero que no parece hacer gran cosa", sobre la que el responsable del grado preparatorio, Charles Duveyrier, borda sus "improvisaciones elegantes", sino la miseria "individual, actual, que quiebra diariamente nuestros corazones". Sin duda, precisa él, que estas miserias individuales sólo le son sensibles por su carácter social: como los sufrimientos de la mujer golpeada por un marido que además no le deja más de dos monedas para su subsistencia cotidiana: "...todos los detalles de estos dolores sin nombre, los he juntado en mí y los sentí del modo más vivo, porque estos sufrimientos tenían un carácter de generalidad; pero no así con los sufrimientos individuales; entonces yo habría pasado cerca de una mujer sobre la que cayó una viga sin socorrerla, sin prestar atención porque esta desgracia sería sólo individual".[2] La radicalidad de esta declaración le costará a Delaporte la censura de Enfantin. Pero la distinción es, en verdad, razonable. Se sabe que los troncos caen preferentemente sobre mujeres golpeadas o sobre los carpinteros que no fueron amados por su

2. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, París, op. cit., t. XVI, pp. 230-231.

madre. Y cuando éstos se ponen de pie, como Cailloux, siempre lo hacen con la herida que les impide ejercer el oficio que aprendieron y los condena a la miseria "social" de los empleos azarosos. El caso del jornalero Baron es más prosaico que el carpintero, pero también totalmente significativo: si cayó bajo el peso de la carga en la fábrica donde acababa de ser contratado, es porque sólo se alimentó con papas hervidas en el verano. No hay azar en la existencia de aquellos cuya completa existencia es condenada al azar. Cada visitante que golpea las puertas de los directores, cada habitación que ellos visitan en los elevados pisos del barrio Popincourt, de los Quinze-Vingt, de Arcis o del barrio Saint-Marcel encierran una miseria individual que es al mismo tiempo una miseria social. Pero también cada corazón que se abre para el relato de sus miserias materiales devela la miseria moral producida por una existencia condenada a la simple supervivencia, que no deja más concebir la posibilidad de otra vida.

Así se reparten el tiempo y la pasión de los apóstoles: están, en principio, de hora en hora y de puerta en puerta, los "dolores punzantes que causa el espectáculo de tantos sufrimientos cuyo remedio no está en [sus] manos": la miseria de Raimbault, quien vendió pieza a pieza todo lo que poseía y no tiene más que su dolor; de la señora Bar que no tiene un jergón ni sábanas para su parto inminente; del sastre Bonnefond, desempleado, esposo de una mujer alienada y echado sin cesar de alojamientos que no puede pagar; de Henry quien no fue a la enseñanza del domingo, por falta de calzado; de Mme. Peiffer sin novedades para un hijo a quien no le ha podido pagar desde hace 10 meses el alimento; de la pequeña Rosalie Korsch quien muere de frío mientras los agentes impositivos embargan el mobiliario de su familia... Pero el sufrimiento de este viaje interminable al país de la miseria exaspera pronto la lasitud de los encuentros fallidos donde se buscaban apóstoles y no se hallaban más que mendigos. 20 de agosto de 1831: "Delanoë cree que cambiar de religión es tender la mano donde se espera recibir dinero"; 15 de octubre de 1831: "Delanoë pide, pues siempre pide, ropa, etc. Delanoë trabaja, mantiene a una griseta y bebe bastante. Mme. Molière pide

también y no comprende una palabra de la doctrina. En verdad, es necesaria una enseñanza a quienes recomiendan especialmente a tales personas". Quizás Eugénie Niboyet logrará hacerse oír. Pero la agenda de Véturie Espagne permite pensar que el mal no tiene esperanza. Mme. Lauzanne "considera la Doctrina como una vasta casa de comercio donde todos los asociados, buenos corazones y buenas personas, se encargan de sacar de las penas a la clase pobre haciéndola trabajar para ellos y retribuyéndola después del trabajo"; Claudine Mantoux, cuyo marido desapareció en el momento de su compromiso, hace 14 años, y que trabaja en una fábrica de sombreros, "cree en la Sociedad establecida para dar trabajo a los obreros que lo necesitan [...] ella quiere formar parte en eso siempre que no le obligue a cambiar de religión, que pueda ir a misa y continuar viviendo sola como acostumbra desde hace 14 años"; Marie-Élizabeth Savy, quien cría sola a un niño nacido de una relación con un hombre por encima de su condición, se interesa sobre todo por el proyecto de las casas de educación, que llama "pequeños colegios" y pregunta si su hijo, ubicado en uno de esos pequeños colegios, podrá tomar su comunión; Mme. Pottier, confitera y viuda pensionada de un combatiente de Julio, oyó hablar de la asociación siempre en el mismo sentido: "los obreros miserables y sin trabajo serán socorridos y empleados"; en cuanto a la señora Mongallet, cuyo marido carpintero solicita un puesto en la casa de asociación Popincourt, dice "que será sansimoniana cuando se le dé dinero y pueda estar tranquila en su habitación. Espera obtener de la sucesión de su padre una suma cercana a los 2.500 francos y abandonará la Doctrina". Si no se puede esperar nada de estas mujeres demasiado interesadas, no hay que esperar mucho más del desinterés que cobra en un soltero la figura de la indiferencia refinada. Como la del hojalatero Dodmond, hombre "de comportamientos dulces y formales" quien mantiene su hogar con pulcritud: "No tiene trabajo. Piensa en ir a dilapidar, ésa es su expresión, con uno de sus hermanos. Es bastante frío con la Doctrina, no porque haya algo que no pueda comprender, sino que, y es el caso de muchos obreros, no encuentra allí una carrera apropiada a

su actividad. La asociación de la que no le dimos dos palabras ha sido bien acogida, pero siempre con los aires de un hombre que juzga una cosa buena para los otros".

La tarea interminable del visitante se duplica entonces, se contradice con la explicación siempre a recomenzar de una doctrina que se propone precisamente suprimir a los pobres y a sus visitantes, quebrar el círculo de la demanda que su paso indefinidamente reproduce. Es cada vez la obra de tres medias horas, por seguir los informes de Delaporte, en misión en casa de la señora Tiers o del maestro de escritura Dadon: "No desarrollé menos ante ella y el resto de su familia, durante casi una hora y media, la religión sansimoniana... un catecismo de una hora y media que la hizo avanzar más que un mes de enseñanzas...". A la vuelta de estos sermones, los directores aseguran ritualmente haber dejado una persona "completamente transformada", a riesgo de constatar pronto, como los directores del herrero Knobel, que, tras ellos, la puerta se cerró en el pequeño mundo del proletario egoísta: "Este hombre cuando se le habla de la Doctrina parece apasionarse y, apenas alejado, recae en su indiferencia y en su egoísmo". Es necesario, pues, retomar la lección, la semana siguiente, escrutando más atentamente quizás en la disposición del hogar, los signos de una verdad que el rostro y el discurso del interlocutor no entregan; inspección que puede realizarse con el golpe de vista sintético de Eugénie Niboyet ("salimos satisfechos de lo de ella... debieron estar a gusto pues su pequeño hogar es amable") o la atención al detalle que, en Delaporte, hace corresponder la precisión de la mirada médica ("ella mece y le cambia los pañales a su hijo") con la fascinación por lo insólito ("hay tres péndulos en su habitación. Me prometo interrogarle sobre esta cuestión").

Pero una nueva visita al maestro de escritura, para penetrar el secreto de sus tres péndulos, no enseñaría nada más a Delaporte. Para Parent el enigma de estos encuentros fallidos para los apóstoles, demasiado bien logrados para sus anfitriones, se lee a libro abierto en los primeros principios de la doctrina. "...La primera clase no es de ningún modo, creo, la más numerosa. Vosotros proclamáis por

todos lados que venís a elevar a la clase más pobre, para sacarla del estado de ignorancia en que se encuentra; ahora bien, diciendo esto nosotros decimos que esta clase no puede comprendernos". Vosotros proclamáis, nosotros decimos, esta clase no puede... Relación dual y triangular a la vez donde se expresa la imposibilidad global de la misión educadora y la posición insostenible de aquellos que, habiendo comprendido, no pertenecen más a este mundo al cual no obstante, como trabajadores o como apóstoles, necesitan continuamente volver. Sin embargo, la forma religiosa de la doctrina debía permitir a estos hombres, que han dejado sus redes para volverse pescadores de hombres, hacer de la palabra sabia una fe popular. Pero, al contrario, la analogía religiosa acusa los límites de la religión nueva, límites a los que se debe paradójicamente su superioridad.

> Jesús sólo había planteado los principios de su religión sin derivar sus consecuencias. Los discípulos de Saint-Simon, desde sus primeros pasos, han derivado todas las consecuencias posibles de su doctrina. El pueblo pudo seguir a Jesús, quien no le presentó más que principios al alcance de todas las inteligencias. El pueblo no nos comprende porque hemos querido, para no engañarlo en absoluto, desplegar ante él todas las consecuencias de los principios que nuestro Señor había proclamado, mostrar el fin definitivo hacia el que nosotros marchamos con la humanidad.

La explicación es jactanciosa pero un poco artificiosa: ¿el malentendido tiene lugar verdaderamente porque el fin es demasiado lejano y el camino demasiado arduo? ¿No reside, al contrario, en que el objeto de esta religión está demasiado próximo como para no confundir en absoluto las recompensas celestes de la fe y las ventajas terrestres de la caridad? Una religión que quiere mejorar la suerte de la clase más pobre.., ¿cómo no engañarse? "Habito el barrio donde se reclutó gran parte de la Sociedad de San José y [...] veo con pena que los obreros nos confunden con esta institución jesuita". Parent, sin embargo,

comenzó por advertir a sus fieles, como Eugénie Niboyet y Botiau lo hicieron desde el 13 de agosto, “que ellos no debían esperar limosna de la Doctrina, que ha venido para abolirla”. Sólo la asociación puede suprimir la explotación del trabajo y la humillación de la demanda. Y la asociación significa, en primer lugar, la lucha de cada uno –proletario o burgués– contra el egoísmo. ¿Pero cómo “hombres templados en los combates del egoísmo”, es decir en la lucha cotidiana para conseguir los medios para perseverar en su ser, podrían elevarse a la simpatía humanitaria, si el ejemplo no venía de quienes pueden hacerlo con menos gastos? ¿Cómo el zapatero Bar, hombre abnegado pero que “depende aún del mundo exterior y sobre todo de los comportamientos de la clase industrial”, podría, en su situación de desempleo y de absoluta miseria, tener ánimo para propagar la doctrina si sus emisarios veían con mirada indiferente a su mujer por parir en el suelo desnudo de su habitación? A la señora Bar, Eugénie Niboyet otorgará, además de la canastilla y 5 francos para tomar baños, un jergón, un almohadón, dos pares de sábanas, una manta, una almohada, dos fundas y cuatro camisones. A Raimbault, como la desesperación podría llevarle a resoluciones, habrá que dar, esperando algo mejor, algunas comisiones para hacer; a la señora Langevin, comadrona sin práctica quien se esfuerza en convertir a un marido tan abnegado como miserable, ¿no sería oportuno confiarle algunos trabajos de costura? “Sabemos, recuerda Parent, que la limosna desmoraliza a los hombres; pero por ahora no contamos con otros medios para ayudar a los desgraciados que vienen a nosotros”.

Sin duda estas ayudas pretenden ser menos una caridad que un adelanto sobre la utilidad social de individuos susceptibles de actuar para la doctrina solamente si se afloja un poco el asedio de la miseria que paraliza su entusiasmo. De este modo, es reafirmado el principio de apartar a aquellos cuya posición permita presagiar que pueden encontrar algún interés material en la Doctrina. Raymond Bonheur retrasa así la admisión del sombrerero Geoffroy: “No sé suficientemente si, a pesar de mis observaciones, él no está un poco atraído por motivos demasiado individuales (está sin trabajo)”. ¿Pero, cómo saberlo

alguna vez? ¿La autenticidad de una fe se juzga ordinariamente por el sacrificio de los intereses materiales? ¿Y aquellos que no tienen nada para sacrificar? "Maduros" o "brutos", obreros hábiles o mendigos, hombres de corazón o de agallas, casi todos están o estarán, en un momento o en otro, sin empleo. La enseñanza de los obreros comenzó con la temporada muerta de verano y con el otoño que no trae trabajos, que ya habían disminuido desde la Revolución de Julio. La lista se alarga en el cuaderno de Eugénie Niboyet: Dagoreau querría ser repartidor del *Globe*, Fanny Lebert y Mlle. Pierron allí querrían ser plegadoras; Colas empleado en la Correspondencia. Voinier querría "que se interesase en él y que se le encontrara algo para ganar un poco de dinero". Su hermano querría, con Conchon, tener un taller de carpintería en la casa de asociación de la calle de La-Tour-d'Auvergne; allí Bar y Vedrenne querrían una boutique de zapatos, Mme. Lambinet, un puesto de cocina y Lambinet padre se ofrece a hacer cursos mediando una ligera retribución...

Así el proyecto de asociación se encuentra atrapado, no solamente por razones de circunstancia sino por su definición misma de solución social a las miserias proletarias. ¿Del modo en que se la presenta y la insistencia que se pone en la religiosidad de su principio, la asociación no vuelve siempre a prometer a los proletarios un porvenir de bienestar conseguido con menores esfuerzos? "Se presentan, constata Raymond Bonheur, hombres completamente desprovistos de capacidad que, en nombre de la asociación, están tanto más dispuestos a entrar cuanto más viejos y sin oficio lucrativo". Pero incluso trabajadores válidos y provistos de un oficio remunerador, como el cerrajero Ménétrier, no escapan a esta desviación que ve en la asociación una calma identificada con el retiro más que con el ardor del trabajo asociado. "Me preguntó, relata Dugelay, si cuando sea viejo y fuera de estado para trabajar, si la doctrina le brindaría cuidados. Le respondí que, puesto que la Doctrina se ocupa de fundar casas de educación, que en la medida en que ella crezca, formaría también casas para dar descanso a los ancianos, pero que habría que cuidarse de adoptar la Doctrina por interés."

Otro efecto que tiene este egoísmo de asistido que agobia a la Familia es, según Parent, alejar a los que podrían aportarle su capacidad y su entrega. Por consiguiente, él ha visto "obreros hábiles, que comparten nuestra doctrina, rechazar asociarse con nosotros porque contamos en nuestro seno una cantidad demasiado numerosa de perezosos, inválidos o incapaces". Manifiestamente, este antiguo secretario de una sociedad mutua está totalmente dispuesto, frente a las personas que le envía sin cesar el incapaz Baron, a hacer suyo el punto de vista de esos buenos trabajadores; y para atraerlos propone organizar una "prueba material" destinada a localizar a los obreros "pertenecientes a una de las tres últimas clases" haciéndolos trabajar, ubicándolos en lo de patrones devotos a la Doctrina o, mejor aun, organizándolos con el fin de "conocerlos materialmente unos por otros". ¿Pero, no es adoptar, contra el egoísmo de los asistidos o de los "sublimes", el egoísmo de los "obreros verdaderos"? De este modo, la idea de la asociación se encuentra conducida del polo egoísta de la asistencia al polo egoísta de la empresa. Para quien quiere servirle y utilizarle en su doble determinación de trabajador sufriente, el proletario se presenta, en efecto, en la identidad contradictoria y doblemente decepcionante de un asistido crónico y de un patrón en potencia.

¿Entonces no hay que redoblar con energía la lucha en los dos frentes del egoísmo? ¿Y Raymond Bonheur no debería poner en el programa de su semana una nueva enseñanza sobre el carácter religioso de la Doctrina y de la Asociación? Sin embargo, en esta segunda semana de agosto, el mismo apóstol que, un mes más tarde, ofició de "heraldo" en la ceremonia solemne de la "Comunión general de la familia sansimoniana", opta por la vía contraria. Consagra su enseñanza a mostrar "las ventajas del lado individual, dejando el punto religioso como piedra de espera para las reuniones siguientes": prudencia del misionero que comienza a conocer su mundo; pero también presentimiento de que la cuestión del egoísmo no se deja reducir a una cuestión de moral, de que este nuevo cristianismo que quiere ser la religión de la era industrial no es, sin embargo, contemporáneo a la era proletaria:

> ¿Cómo hacer de otro modo, con hombres atrapados y expuestos a lo más penoso en los combates del egoísmo? De algún modo, hay que unirlos bajo el aspecto judío para llegar en armonía a la tierra prometida y en verdad ellos están ubicados contra las personas ricas que los explotan como los judíos ante los egipcios. Mientras que nosotros amenazamos a los poderosos con plagas incesantes, éstos, irritados, hacen ya probar a sus esclavos el miedo del abandono y del desierto y amenazan con despedirles si expresan la doctrina. Día a día, sin embargo, el mal aumenta, ven bajar el precio de sus sudores, su posición particular se agrava, la mayoría está en deuda, que no puede más que incrementarse.

El "egoísmo" de los proletarios no es un vicio a desarraigar mediante la predicación, sino un estado social que sólo puede transformarse a partir de la contradicción de su principio. La "cuestión judía" no remite a la religión del oro sino a la realidad de la esclavitud, realidad más dura aun desde que los enviados de Dios anunciaron la marcha hacia la Tierra prometida, hoy en día cercana al desierto; en esto, casi como el desierto, hoy es la amenaza de los egipcios antes del camino de Canaán, que los amos no se vengan más de aquellos que hablan de abandonarles sobrecargándolos de trabajo sino amenazándolos con privarlos del mismo. En efecto, es así que intentarán, un poco por todos lados, hacer callar el rumor de la Tierra prometida: "Lenoir hablaba demasiado en el taller", su colega ebanista Platel "recibió de su burgués la prohibición de hablar de la doctrina". El fundidor de caracteres Vieillard "tiene mucho para sufrir por nuestra doctrina en la fundición de M. Didot, dirigida por M. Appert quien no permite que se ocupe de nuestros principios en el taller". Al cerrajero Viel, cuando va a tomar su puesto en un taller donde ya había acordado, se le prohíbe la entrada y sus camaradas le informan que el patrón "los ha amenazado con despedirlos también si continuaban frecuentándolo"; de este modo, él tuvo que prevenir a sus colegas, pues muchos otros tomaron respecto al sansimonismo las mismas disposiciones. En los

talleres de la Monnaie también está prohibido "hablar de la doctrina". Sin embargo, se habla de la doctrina en lo de Froment, aprestador de merinos, donde trabajaba antes Botiau, pero para decir cosas malas de ella; y el obrero Jeandin, que quiso responder a las calumnias, fue así descubierto y despedido. En una fábrica de orujo de Montrouge que no parece conocer el día del Señor, el obrero Grégeur se ausenta un domingo para asistir a la enseñanza. Fue echado, porque "el patrón se dio cuenta de que con un hombre menos la producción podía realizarse también perfectamente". Pero no es necesario ser jornalero para estar destinado a ser un hombre que sobra. Quienes trabajan por su cuenta son tan dependientes como los esclavos de las fábricas de la buena voluntad de la clase rica y se arriesgan, mostrándose sansimonianos, a ver desaparecer su clientela. De allí la gran dificultad de las casas de asociación si deben alojar trabajadores aún dependientes del viejo mundo. "Las casas comunes tienen el inconveniente de hacerles perder algunas prácticas a quienes se establecen allí; teniendo con frecuencia relaciones con hombres hostiles, deben emplear su inteligencia en obtener su salario sin ofenderlos en nada".

El "egoísmo" proletario vuelve entonces a la cuestión de la deuda y del sacrificio: ¿esas demandas de empleos o de puestos que asedian la doctrina, no son la contrapartida de lo que arriesgan por ella los hombres cuya esclavitud reposa no sobre el exceso sino sobre la falta de trabajo? A continuación de una carta de Conchon, que protestaba contra los trabajos otorgados a un patrón exterior a la Doctrina, Botiau indica la generalidad de la situación: "Al tener poco, dicen ellos, será necesario que nos encarguemos de encontrar los medios para sustentarnos, que ocultemos nuestra opinión religiosa; pues ya en muchos sitios donde somos conocidos, nos dicen: la Sociedad de la que ustedes forman parte bien podría procurarles lo que necesitan puesto que ella está para mejorar su suerte; nosotros apenas tenemos para nosotros mismos". ¿La Doctrina misma no pone a sus fieles ante este dilema: pedir pan al mundo del egoísmo, a riesgo de conformarse con sus principios, o pedirle a la religión de la asociación, sin perjuicio de hacerse tildar de egoísmo? ¿Raymond Bonheur mismo, no pide

a la Doctrina tomar a cargo a su familia para permitirle disfrutar en lugar del "pan de la pasión cristiana", el "pan más dulce de la transfiguración del amor"? ¿Cómo entender que los proletarios no puedan demandar su parte del pan tan dulce de esta religión del amor sin ser tildados de egoístas judaicos? Cuando se les da a los directores la consigna de no reclutar más pobres a cargo de la Doctrina, el desgraciado Baron devuelve a Parent y a sus pares el reproche recordándoles que incluso su industria de comisionistas de tres monedas sufre el contragolpe de su fe:

> Se trataba de sacar a la clase más pobre y más numerosa de la esclavitud a la que estaba reducida, cuando de pronto se nos dice que para liberarse de las desgracias que rondan sobre nuestras cabezas hay que tener todavía un poco de suerte; sin eso, siempre miserias para los pobres [...] cuando yo estaba bajo el título de cristiano, no gastaba más de tres soles al día para vivir, visto que no podía ganar más, pero todavía podía ganar habitualmente. ¿Y bien, desde que me declaré sansimoniano, qué pasó? Que perdí toda la confianza de las personas que me hacían ganar esos pocos medios y actualmente me veo abandonado en todas partes.

A pesar de su destreza Baron se decide a manifestar a los calumniadores que no profesará, para obtener pan, ningún otro dogma que el de Saint-Simon y que morirá de hambre antes que pedir ayuda a los curas. "Me quedará siempre decirme volviendo a mi alma: dejo esta tierra donde había demasiado pocos hombres justos para volverme cerca de Dios, mi señor, para obtener allí una vida dulce y dichosa que me hará olvidar las penas y los sufrimientos que tenía que soportar en este mundo".

Pero la prueba de la verdad y de la muerte es de doble filo. Mostrar que el interés material del trabajador es una condición impuesta y que, sin embargo, es capaz de hacer el sacrificio, es sin dudas rehabilitarlo moralmente; pero no prueba su capacidad social de transformar

su situación de rehén del egoísmo. La parábola de Raymond Bonheur o el "testamento" de Baron, al rechazar una interpretación moral del egoísmo proletario, tal vez no hacen más que radicalizar el problema. Si el egoísmo no es la simple ausencia de la entrega sino la positividad de un mundo, no basta, para destruirlo, realizar la prueba –incluso suprema– de su desinterés. Al morir de hambre antes que abjurar de su fe, Baron no haría más que confirmar su incapacidad de participar como trabajador en la obra apostólica de la asociación. Los proletarios ya demostraron que sabían renunciar al egoísmo de la supervivencia y afrontar la muerte por su dignidad propia o por la libertad de todos. Pero esta negación sigue siendo formal e impotente. No es más en la muerte del combate o del sacrificio, es en la vida del trabajo y del salario donde los trabajadores deben mostrar su capacidad de vencer al egoísmo. La transformación de su sufrimiento en dedicación apostólica no pasa solamente por el excedente de sacrificio. Hay que cambiar la cualidad misma de este sufrimiento. El sufrimiento apostólico es fundamentalmente el sufrimiento del Otro. Hay que *saber* sufrir, intercambiar su sufrimiento con el del Otro para producir una virtud apostólica eficaz. Doble sufrimiento que caracteriza a los directores, a los antiguos proletarios que probaron por sí mismos las miserias que encuentran, a las personas de rango burgués cuyo corazón se rompe ante el espectáculo de los dolores ignorados. Todos sufren, al mismo tiempo, los dolores que el egoísmo burgués hace sufrir a los proletarios y las decepciones que les inflige el egoísmo proletario; no poder, a causa de la despreocupación de la Familia, aliviar eficazmente los males de los trabajadores, y estar impedidos por las solicitaciones de estos últimos de gozar de la vida de amor de la Familia.

Su doble sufrimiento, sin embargo, no reenvía a cada uno por su lado, al egoísmo de los proletarios y al de los burgueses. Pues este último puede fácilmente corregirse: es verdad que el "grado preparatorio" de los burgueses es, a juicio de Delaporte, "frío e indolente". Pero este defecto corresponde sobre todo a la personalidad de su director, el escritorzuelo Duveyrier, quien diserta elegantemente sobre la miseria del pueblo en general. Si se lo reemplazase por un hombre

bien ubicado para conocer los sufrimientos individuales, el doctor León Simon, podría transformarse la simpatía demasiado distante de sus miembros por la condición proletaria, enseñarles a sufrir el sufrimiento proletario, a desarrollar en este intercambio un amor apostólico activo. ¿Pero lo recíproco es verdad para los proletarios sansimonianos, judíos de Egipto a los cuales la Doctrina no puede ofrecerles más que bellas palabras y diversas formas de asistencia, todo prescribiéndoles renunciar tanto a los recursos republicanos de la elocuencia como a los recursos serviles de la limosna? ¿Su doble relación con el Faraón y con Moisés autoriza una conversión simétrica de su sufrimiento en amor apostólico? Pueden seguramente darles a los burgueses de la Familia "amor por amor". Pero, además de que el amor es siempre impuro hacia los padres de una doctrina que asegura hoy o promete mañana ventajas materiales a los trabajadores, resulta una forma insuficiente de intercambio apostólico. Sería necesario que los proletarios puedan sufrir el sufrimiento de los *otros*, esos ricos de los cuales Raymond Bonheur augura, sin embargo, que sólo se rendirán "en medio de las trompetas, de la sangre y de los gritos de hambre y desesperación". Sin duda Charles Pennekère quiere reconocer efectivamente el egoísmo que había en sacrificarse por el único bien de sus hermanos: "Yo no era religioso. Amaba a los proletarios porque yo me amaba en ellos". En la sesión del 25 de diciembre de 1831, declara entonces renunciar a este egoísmo de la fraternidad proletaria, sosteniendo su odio por los burgueses. Y, para sellar su conversión, abraza a uno de esos hombres a la execración de los cuales había consagrado su vida. Pero esta efusión de un día de Navidad parece de poco peso respecto de las efusiones y de los odios de los tres días de Julio. Charles Pennekère mismo muestra el carácter puramente aritmético de este amor de circunstancia: simple exceso de reconocimiento por los padres sansimonianos en el resentimiento hacia los privilegiados. "Siento que los quiero más que lo que los odio", decía el domingo precedente; ahora, precisa, "amo a todo el mundo y podéis contar conmigo".[3]

3. Enseignement des ouvriers, sesión del 25 de diciembre de 1831, *Le Globe*, 30 de diciembre de 1831.

Amo a todo el mundo...; modo de no mirar demasiado precisamente el rostro de aquellos que debería especialmente empeñarse en amar. Es evidentemente más fácil para los proletarios actuar la gran escena de las manos callosas estrechando las manos blancas que llegar a comprender los sufrimientos de los privilegiados. Cuando hacen el esfuerzo de simpatía, curiosamente sólo llegan a concebir para los ricos una sola desgracia, su insensibilidad: "Terminan su carrera sin conocer la verdadera felicidad como nosotros, pues el oro que han acumulado no les sirvió para aliviar su indigencia, mientras a nosotros la simple jornada de trabajo no nos pertenece, está en todos aquellos que como nosotros sufren por la miseria".[4] Ya sería ilógico pedirles a los proletarios experimentar una desgracia que consiste precisamente en la insensibilidad. Pero esta "miseria" de la clase rica es sólo un puro ente de razón, la simple diferencia de su insensibilidad con la generosidad popular. También el principio mismo del egoísmo hace sufrir a los proletarios: "Pienso que los ricos rebosantes de oro verán sufrir en sus puertas a los desgraciados, que mueren de hambre y de frío, sin tenderles una mano caritativa". En la "desgracia" de los ricos, los proletarios no tienen nada que reconocer sino el principio de su opresión, y el único sentimiento que pueden tener en consideración no es otro que ese sentimiento de *amargura* que constituye el centro mismo de la pasión "liberal" o republicana.

Entonces, el problema no se limita a las "tres últimas clases" distinguidas por Parent, mendigos, clientes o permanentes de la Doctrina, incapaces de sentir y de sufrir más allá de su miseria y de los medios individuales para reproducirla o superarla; concierne más radicalmente todavía a la "primera clase", a los hombres intelectualmente capaces de comprender la doctrina y moralmente dispuestos a obrar por el bien de todos. Aquellos pueden sentir un sufrimiento que no se limita a su miseria individual. Pero su exceso de sufrimiento sólo puede tomar la forma del resentimiento respecto de los ricos y de los poderosos. Su inteligencia teórica y su buena voluntad práctica son impotentes para hacerles concebir un *sufrimiento del Otro* que su imaginación no tiene

4. Profession de foi de Lebret.

medio alguno de representarles. Su pensamiento y su corazón pueden ser sansimonianos, su imaginación permanece necesariamente republicana. Franqueando la puerta, indicada por Bergier, de su amigo Gauny, Delaporte sintió por un instante las alegrías y los desalientos de sus colegas, quienes pasan sus semanas purgando de sus pasiones republicanas a hombres que sin embargo habían dejado, la semana precedente, "completamente transformados". Al mismo tiempo que su propia admiración por esta "alta capacidad", enseguida siente desconfianza en el "noble corazón ulcerado" y el precio de tal conversión: "Si logro sacarlo de allí, tendré alegría por el resto de mis días, pues sufre mucho y servirá fuertemente a la religión". Pero la simple aritmética que, por sustracción de la desconfianza liberal, haría de este buen sufrimiento una capacidad apostólica, es todavía engañosa. Este liberalismo superfluo para el apostolado se comprueba inmediatamente tan consustancial con la perfección de este sufrimiento que la sustracción cobra toda la apariencia de una paradoja eleática:

> Su desconfianza liberal está tan exaltada que se rebelaba incluso contra la convicción que yo hacía pasar por su corazón, como si hubiera sido un ascendiente funesto para su libertad y un abuso de mi facilidad para expresarme, y no oso creer que llegué a hacerle comprender que toda mi superioridad sobre él sólo era la superioridad de la concepción sansimoniana sobre la concepción filosófica o liberal y que retomaría su rango por encima de mí cuando haya admitido nuestra concepción...

La concepción filosófica o liberal... Delaporte está acostumbrado a la solidaridad de los dos términos. La "tendencia metafísica" de sus fieles funda sus pasiones exclusivas por la República, la emancipación de los trabajadores o la Polonia mártir. No se trata de la simple consecuencia de una filosofía de las luces en una política revolucionaria. La tendencia metafísica de los proletarios consiste en absolutizar las oposiciones de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de la libertad y de la servidumbre. Absolutización que impide una

visión dialéctica de las relaciones entre progreso social y poder político, entre emancipación y jerarquía. Y se basa ella misma en la visión "liberal" del mundo: representación crispada en una relación dual de desigualdad: cuadro de resentimiento del miserable que muere en la puerta del hombre de la morada suntuosa, pero también situación humillada del autodidacta cuya convicción busca forzar la retórica de los apóstoles. El liberalismo es una representación del burgués antes de ser una política a su respecto, una relación con el discurso del otro antes de ser una doctrina. De ahí el círculo donde se encuentra encerrado Delaporte al querer convencer a Gauny de que la jerarquía de los dos interlocutores sólo es la superioridad de una doctrina sobre la otra, cuando toda la operación de convicción, probando lo contrario, confirma la posición de su adversario. De ahí, también las susceptibilidades de rango –incluso los deseos de ascenso– que caracterizan las pasiones republicanas. Los mismos neófitos que salen "enternecidos y entusiasmados" de las prédicas donde la palabra del amor iguala a ricos y pobres, educadores y alumnos, encuentran toda su "desconfianza liberal" en la relación dual con sus directores. Pero también estas susceptibilidades que reservan, frente a la enseñanza de los burgueses, la distancia de los proletarios republicanos, reclaman en la jerarquía de la familia burguesa las promociones a las que tienen derecho quienes no demandan trabajo ni socorro.

La relación está pues doblemente torcida entre la desconfianza liberal por la enseñanza de la doctrina y el entusiasmo republicano por su predicación, entre la reticencia a la jerarquía de los clasificadores y el deseo de promoción dentro de la Familia. Cuidadoso de mantenerse en el terreno práctico, Parent permite sólo presentar mejor el dilema, proponiendo una solución apropiada para "establecer más rápidamente el amor apoyándose en las relaciones ya existentes": la organización de los trabajadores sansimonianos ya no por barrios sino por industrias. Ciertamente la reorganización tendría una doble ventaja: hacer conocer la capacidad material de los aspirantes a fin de eliminar a aquellos cuya incapacidad de ganarse la vida con su oficio no aportarían a la Doctrina más que asistidos en potencia; utilizar la

diversidad de las costumbres y de las tradiciones que la época de las corporaciones ha dejado como herencia a la clase obrera.

Se podría, de este modo, superar el obstáculo cuya naturaleza Parent, en la sociedad de socorros mutuos que dirige desde 1817, aprendió a conocer: sus esfuerzos por ampliar el cuadro, apelando "a las luces y a la protección de los hombres más elevados", han tropezado menos con una hostilidad general de clase que con la relación de humillación inherente al diálogo entre burgueses y proletarios:

> En presencia de los hombres de la clase privilegiada, los obreros no pueden hablar libremente; pierden su espontaneidad. Hay un poco de vuestra culpa en este hecho. El hombre no puede ser completo. Si el docto, el hombre instruido conoce mejor las generalidades, el obrero en general conoce mejor los detalles; y en cuanto a ustedes, hombres privilegiados, él les hace observar que ustedes se equivocan; el desgraciado con frecuencia es rechazado con una desdeñosa sonrisa que él les devuelve, sin duda, con usura.

Si se quiere convertir el intercambio usurario del desdén en reciprocidad de amor, hay que transformar el obstáculo en instrumento; hay que, en cierto modo, desatar a los trabajadores de la jerarquía sansimoniana. ¿No es lo mismo que Enfantin acaba de hacer para las mujeres, acompañadas de las posiciones fijadas por la jerarquía masculina a una igualdad apropiada para facilitar la revelación de la Mujer? ¿La tendencia espontánea de la asociación ligada a la organización misma de los oficios obreros no vuelve mucho más fácil la inversión que dará a los apóstoles, contra el abandono de su privilegio ilusorio de doctores, la posibilidad de aprender, de inspirarse con las revelaciones que los proletarios, como las mujeres, les harán entonces sin constricción?

> Creo que convendría, en la nueva organización industrial, dejar a los obreros en un estado de libertad tal que puedan decir

> todo lo que piensan, todo lo que sufren, todo lo que esperan; pues también son como la Mujer, tienen muchas revelaciones para haceros y, para que podáis conocerlos y beneficiaros con eso, es necesario que vuestra mano se haga sentir un poco menos en las reuniones o, sobre todo, que ellos vayan a reuniones donde vuestra mano no se haga sentir en absoluto, a fin de que lo que hay de vivo en ellos se desarrolle y sirva para todos.

¿Pero la vía nueva del amor, puede verdaderamente desarrollarse en el seno de reuniones concebidas sobre el modelo de las asociaciones corporativas, encerradas entonces en el egoísmo colectivo homólogo al egoísmo individual de los hombres "de costumbres dulces y honestas"? ¿El deseo parsimonioso de establecer "más rápidamente" el amor apoyándose en relaciones "ya existentes", no vuelve a la mezquindad de estas honestas relaciones entre trabajadores asociados que denunciaba el folleto de Haspott?: "Allí no se disputa en absoluto. Todo ocurre con orden y seriedad; pero hay sólo una comunión de interés, no de simpatía [...] En una palabra, no se ama". La paradoja es ésta: la potencia del amor no sabría desarrollarse por fuera de las fricciones de la relación dual y de la jerarquía. Y el "liberalismo" no sabría volverse una "liberación" de los proletarios y de las mujeres que los desligue de las reglas formales de la jerarquía para hacer jugar mejor la clásica división de la sensibilidad y del entendimiento, de la ciencia (femenina o proletaria) de los "detalles" y de la ciencia (masculina o burguesa) de las generalidades. Del lado de las mujeres, Eugénie Niboyet protesta cuando la destrucción de la jerarquía femenina tiene por efecto desclasarla de su puesto de directora para dejarle la "libre" función de adjunta; así rechaza ser confinada en el detalle del puerta a puerta individual, perdiendo el poder de predicar y de enseñar a las masas.

> La palabra sansimoniana debe ser, creo yo, enseñada y predicada a los obreros por la boca de una mujer. ¡Quitarnos esta facultad es quitarnos la vida! Hacer la propagación individual es mucho sin dudas, pero eso no basta de ningún modo a mi

> actividad. ¡Amo actuar ante las masas porque allí siento toda mi potencia! Soy apóstol, he recibido mucho, tengo mucho para dar [...] soy consciente de la actividad que deseo ejercer sobre los obreros porque los amo. Cuando les hago una enseñanza, me siento completamente encendida y me rehago allí de las penas que la propagación individual entraña.

¿Protesta de burguesa, deseosa de recuperar como apóstol la superioridad social de cuyo ejercicio ella abdicó? Sin duda, pero la lógica de la deuda, del sacrificio y de la vocación que la sostiene es muy cercana a la de sus catecúmenos.

Ellos también se rebelan contra el juego de manos realizado por la “rehabilitación de la carne”, proclamada por Enfantin bajo las tres figuras de la “industria”, del “culto” y de las “mujeres”. Rehabilitación que sólo tiene por efecto mantener a sus beneficiarios en la “libertad” y la “igualdad” subalternas de la materia, donde los apóstoles leen la revelación y sacan su inspiración. Los proletarios como la burguesía quieren, en lugar de esta promoción imaginaria, un lugar reconocido en la jerarquía de la Familia; lugar al que tienen derecho en razón de sus sacrificios, que también ellos hacen por la Doctrina, y de la vocación de propagandistas definida por su deuda misma. Entonces reivindican entrar, por el acceso al “grado preparatorio”, en la jerarquía de la Familia. Los fieles de Botiau, luego de sus profesiones de fe, “preguntan para qué sirve esta formalidad, pues no forman parte de la Familia, no estando en el grado de iniciación”. Y el mismo Parent, quien quiere apoyarse en la organización autónoma de los obreros, señala esta segunda “cuestión delicada” que va en el sentido inverso de la primera: los mismos hombres que soportan mal que los burgueses discutan sus asuntos quieren participar de su vida y ser clasificados entre ellos:

> Algunos obreros [...] se quejan de que no se les trata mejor en la sociedad sansimoniana que en la sociedad exterior, que no tienen ningún medio de ascender en la jerarquía. [Ya le había preguntado al responsable de la Propagación] qué se

> haría con los obreros tan pronto como hayan recibido toda la instrucción moral sansimoniana que cada uno fuera capaz de adquirir. El hombre activo necesita que se le indique el fin de su actividad. ¿Cuál será el móvil de esta emulación en la nueva organización que preparáis? No olvidéis dicha cuestión, es vital, pues sin emulación nuestra Sociedad no sería para los obreros más que una sociedad de dormilones.

Una sociedad de dormilones: la impaciencia de los apóstoles frente a obreros solamente preocupados por los achacamientos del retiro les vuelve de una forma inesperada. Aquellos que no se duermen de ningún modo en los sueños de un porvenir sin fatiga, demandan una sociedad donde les sea posible ascender, ser otra cosa que trabajadores intercambiables y encerrados en el "detalle" de su tarea industrial. Dedicados o no, los proletarios están necesariamente "en el punto de vista individual". Allí donde no los guía el beneficio, lo hace la esperanza de acceder a otro modo de existencia social. La contradicción del trabajador sansimoniano no está allí donde se presentaba en principio: en la oposición de las terrenales demandas de ayuda o de trabajo con las declaraciones de amor celeste de los Rossignol, Colas, Roussel, Meunier o Martin. Estas cartas de amor no son hipócritas. Sus autores, más cómodos que sus hermanos o más despreocupados de las contingencias materiales, pertenecen con frecuencia, o están cerca, a la aristocracia del grado preparatorio y no tienen por la doctrina interés superior que el intercambio de amor: el sastre Colas vive bien de su condición; el joyero Roussel está sin trabajo pero rechaza, justamente, la asociación para no quedar a cargo de la doctrina; el impresor Meunier pide solamente que se le deje disfrutar en paz de la palabra sansimoniana; los "grabados sansimonianos" de Rossignol no parecen presentar muchas salidas comerciales y el tendero Martin dejará pasar los cientos de francos que le debe la Familia. El "punto de vista individual" de estos proletarios no tiene nada que ver, pues, con el interés material, más bien designa por eso mismo un mal más radical: la incapacidad de los proletarios de participar como *trabajadores* en el apostolado del trabajo.

La Doctrina no tiene que afrontar la simple contradicción de los discursos y de las prácticas proletarias sino el desdoblamiento del trabajador sufriente, al cual quiere aliviarle las miserias y promover la capacidad "industrial". En el lugar del trabajador sufriente aparecen dos personajes: el trabajador egoísta y el proletario amoroso. Si el primero no puede dirigirse a la Doctrina sino bajo la forma de la demanda, el puro amor del segundo ya no es el de un trabajador. El comportamiento diferenciado de los proletarios sansimonianos no contradice entonces sus profesiones de fe, confirma la paradoja: eran sansimonianos en tanto que republicanos; sólo pueden incluso amar la religión que anuncia el reino glorioso del trabajo en tanto son otra cosa que trabajadores. El trabajador está necesariamente encerrado dentro del círculo egoísta de la demanda. El proletario puede dar "amor por amor" porque es más y menos que un trabajador. Pero este amor permanece improductivo: incrementándose el número de los prosélitos por la deuda de la propaganda, no puede aumentar la población ya excesiva de los asistidos o de los soñadores precisamente buenos para su propia multiplicación. Bajo esta forma del trabajo, los proletarios deberían devolver a los apóstoles el amor llevado a sus sufrimientos. Ahora bien, el asunto es imposible: no solamente la Doctrina no es una empresa industrial, y ella sólo puede, pues, hacer trabajar a los obreros en las condiciones de la antigua filantropía; pero sobre todo el trabajo no es un don que el proletario pueda aportar como un intercambio amoroso: el trabajo es propiamente su alienación, no algo que se le saca, sino algo que viene del exterior: son los burgueses quienes *dan* el trabajo. Y la relación que se puede tener con ellos como *trabajadores* es siempre la de la demanda, sea humilde o arisca, individual o colectiva. El amor está necesariamente más allá de esta relación obligada del trabajo con la demanda.

La conversión del obrero del viejo mundo en trabajador sansimoniano parece entonces imposible: en tanto que trabajador, no puede ser sansimoniano; en tanto que sansimoniano, no es más un trabajador productivo: "Cuando en medio de mi trabajo, pienso en las be-

llezas del sansimonismo, mi mano se detiene".[5] El trabajo de Bazin, no obstante, no es de los que estropean las manos y embrutecen el espíritu. Este pintor de porcelana tiene conciencia de pertenecer a una "industria aristócrata". Colocado más tarde como guardián del "Templo" de Ménilmontant, aceptará, por el amor del Padre, comprometer sus intereses materiales y desafiar la persecución, luciendo el hábito apostólico; pero no empujará su celo hasta el mantenimiento de los edificios y del jardín. Egoísta o desinteresado, el proletario se comprueba inclasificable, desplazado en relación con todas las posiciones que puede asignarle la doctrina, incapaz de participar como trabajador en la obra apostólica que debe realizar la emancipación de su clase.

Testimonio ejemplar de ello es el trayecto de Gauny, el que sabe sufrir mejor entre los afiliados de Delaporte, el más interesado también porque no pide ni trabajo ni lugar en el grado preparatorio e incluso rehuye la promoción que Bergier le ofrece en el seno de la Familia. Este desinterés radical toma la figura de una aspiración al infinito, excediendo no sólo el trabajo de la "máquina" que se "alquila" once horas por día sino, también, los honores de la carrera republicana y las caricias de la familia amorosa, contradiciendo absolutamente, en su principio mismo, el progreso que se ve representado allí. Desde su primera visita, Delaporte se enfrentó a esta antinomia metafísica que transforma la "sustracción" de la desconfianza liberal en paradoja eleática:

> Él concibe la moral como un tipo absoluto e invariable, y el hombre como pudiendo apasionarse por ella, por sí misma, por su belleza abstracta y, conminado a precisar el límite planteado por él a la moral, me respondió: la infinita bondad.
>
> Espero haberlo convencido de la inconsecuencia de presentar al infinito como tipo determinado, pues la idea de infinito supone siempre algo más allá de lo que sabemos [...] que para nosotros el amor no puede ser una pura abstracción sino deseo de un objeto determinado; que sin duda sólo amamos los objetos a los cuales nos sentimos ligados, de los cuales

5. Bazin a Enfantin, Archivo Enfantin, Ms. 7624.

> sentimos o conocemos lo que se relaciona con nosotros, que nuestra ciencia es progresiva, luego nuestro amor y por consiguiente nuestra moral.

La lección de filosofía es irreprochable, pero impotente para hacer salir al carpintero de esta antinomia del infinito, que le prohíbe concebir las determinaciones de la ciencia y las etapas de la estrategia. No solamente una apariencia de la razón o una ilusión de la sensibilidad engendran estas imágenes contradictorias de la imaginación republicana y estas antinomias de la metafísica liberal. La paradoja del infinito enfoca el movimiento imposible del proletario por sustraerse de una servidumbre intolerable e insuperable. Su posición misma de proletario produce en el menos egoísta de los prosélitos este desgarramiento de la conciencia que prohíbe la comunión apostólica del trabajador.

Cuando incluso haya encontrado en la amistad de Moïse Retouret una fuerza más apropiada que la enseñanza de Delaporte para "aplastar" esta "desconfianza liberal", que él mismo llama su venganza, Gauny sufrirá la misma imposibilidad de transformar en comunión activa su amor de lejos:

> Dos incoherencias coinciden en mí. Una viene por impulsos eléctricos; es una voluntad viril; una virtud primordial de obrar, de avanzar en la perfección, de amar sin obligación, sin restricción y de aplastar la hidra que me aprisiona; la otra un entrañamiento solitario, sofístico, horrible. Yo veo, amo vuestra armonía y no me veo con armonía, quisiera unir mi voz a las modulaciones de vuestros himnos, mi boca está clavada, no puedo lanzar mi plegaria a las llamas de vuestras plegarias, no puedo orar; un impedimento de pesadilla hace de mi vida un infernal delirio y la idea palpitante de un sueño improbable [...]
>
> Permaneceré fiel a vuestra causa pero apartándome de las alegrías de aquellos que vienen a compartir sus trabajos en los días de reunión.[6]

6. Gauny a Retouret, 24 de julio de 1832, Archivo Gauny, Ms. 165.

¿Estas dos incoherencias, que no son las meras rarezas de un carácter, testimoniarían la contradicción de una generación comprometida en la transición del antiguo al nuevo mundo? "Dos mundo viven en nosotros, el primero revolviéndose en su agonía, el otro debatiéndose en las alegrías de la Infancia".[7] Pero las constricciones del espacio proletario se oponen a las esperanzas dialécticas de los tiempos, como las torturas de la prisión a los dolores alegres de la concepción: "A la derecha, a la izquierda, adelante y atrás se nos presenta el trabajo [...] el trabajo con su exigencia inquisitorial [...] me tiene bien engullido en el líquido viscoso y pegajoso de su cloaca".[8] Al optimismo dialéctico de la "rehabilitación de la carne" que anuncia, con la organización de la industria, el reino del Trabajo nuevo, la "sofística" de Gauny opone el pesimismo metafísico del Hijo de la Tierra, amigo de las Ideas. La industria y la carne son, para él, precisamente eso de lo que se desespera ser rescatado: la constricción renovada de vender su libertad con su fuerza de trabajo. En vano Enfantin finge atribuir a las mezquindades y a las hipocresías burguesas las acusaciones de materialismo que prevé para la moral nueva: "Para combatirnos, todos se harán cristianos, todos exclamarán que nos hemos caído del cielo, fulminados y aplastados sobre el mundo de barro del salario, pues ignoran la gloria de la industria emancipada".[9] El proletario Gauny no tiene que hacerse cristiano. Se sabe ya caído de otro mundo, engullido en el líquido pegajoso y viscoso, en el mundo de barro del salario, consagrado a una esperanza situada sólo en otra existencia, más allá de todos los reinos del trabajo. La rehabilitación del proletario sólo puede ser la emancipación de la carne.

Desde los que sólo esperan el retiro hasta el que no aspira más que al infinito, pasando por lo que sueñan con la marcha de los pueblos, una misma constatación se impone: el trabajador del nuevo mundo es inhallable. Y no se ve cómo podría salir de las bajezas del *trabajador sufriente* o de los orgullos del *proletario amoroso*. Un hombre nuevo se está por inventar: el *trabajador amoroso*. Es la tarea definida por Enfantin, cuando al día siguiente del cisma provocado por la rehabilitación de la

7. Thierry a Gauny, 2 de diciembre de 1832, ibid., Ms. 172.
8. Gauny a Retouret, 27 de octubre de 1833, ibid., Ms. 165.
9. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, París, op. cit., t. XIV, p. 73.

carne anuncia la realización práctica bajo tres aspectos: organización de la industria, constitución del culto, emancipación de la mujer. La decisión de transformar una obra de "doctores" en obra de "apóstoles", de pasar de la propagación del dogma a la realización del culto y de la industria, implica la crítica de la mirada aún cristiana y de la práctica aún filantrópica que se unían para aliviar los sufrimientos de los trabajadores enseñándoles la lucha contra el egoísmo.

> Hasta aquí hemos sido para ellos sólo doctores filántropos, no les hemos hecho vivir nuestra vida sansimoniana.
>
> La obra que cumplimos hoy es una obra de *materia*, una obra de *industria*; es la *carne* que rehabilitamos, que santificamos; pero recuerda lo que decía Eugène:[10] el fuego sagrado del entusiasmo no se enciende con el foco enclenque de la filantropía.
>
> Ciertamente hemos hecho bien al entrar en la habitación del obrero, sacarlo de ahí, asociarlo con sus hermanos, hicimos bien también al fundar los talleres, velar por la mejora de la suerte moral, intelectual y física de los niños que llegan a nosotros; pero abdicaríamos la misión que Saint-Simon nos dio y mereceríamos las acusaciones que serán lanzadas contra nosotros, si redujéramos el templo nuevo a las mezquinas proporciones de un cuartel o sobre todo de un hospicio. De ningún modo son ayudas lo que la clase más pobre y más numerosa espera de los hijos de Saint-Simon. Quiere una vida *enteramente nueva*, una vida de religión y de poesía; necesita grandeza, gloria; necesita artistas que la exalten y la influencien; el obrero quiere fiestas.[11]

Una vida enteramente nueva: la relación contradictoria del individualismo proletario con la comunión sansimoniana encuentra aquí una solución optimista: sólo el carácter filantrópico, dualista, del amor llevado a los proletarios trababa el desarrollo de su amor, acorralado

10. Eugène Rodrigues, autor de las *Lettres sur la religion et la politique*, París, 1831.
11. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, París, op. cit., t. XIV, pp. 73-74.

entre la estrechez de la demanda mercantil y los excesos de la pasión liberal. Porque los pretendidos apóstoles no eran aun más que doctores filántropos que atraían una población siempre en falta o en exceso respecto al ideal del trabajador "religioso": los "incapaces" y los "inválidos" dispuestos a confesar cualquier dogma para obtener pan, pero también esos "doctores" obreros más interesados por las nubes del dogma del amor que por la religión del trabajo productivo: "Se ve fácilmente que en la inmensa mayoría de los que se acercan a nosotros se cuentan más los obreros doctores que los rudos y vigorosos trabajadores".[12] Sólo desde la perspectiva del arte, prefiguración de la religión y del trabajo del porvenir, paradigma de la nueva individualidad social, donde pueden superarse las contradicciones del egoísmo y de la asociación, del trabajo y del amor: el trabajo sólo será religioso si la religión deviene un teatro: "La Iglesia nueva se funda y es como un teatro nuevo. Los templos cristianos están desiertos, las salas de espectáculo están llenas de fieles, el actor sucede al sacerdote [...] Las condenas del Vaticano se deslizan sobre el teatro; no sabrían cómo reducirlo a polvo, pues la clase más pobre y más numerosa está apiñada allí, *vive* sólo allí".[13]

¿En lugar de los desgarros del sufrimiento, la comunión del teatro? Unidad imaginaria de una representación que deja pronto aparecer una dualidad nueva: "el obrero quiere fiestas...", los apóstoles le darán apenas una: extraña fiesta de la verdad, destinada a plantear, *stricto sensu*, las bases del templo de las fiestas del porvenir. El 1 de julio de 1832, en el jardín de Ménilmontant, donde ellos realizan el retiro, los apóstoles invitarán a los trabajadores a "la apertura de los trabajos del Templo"; una fiesta del trabajo, pues, donde el espectáculo rimado por las palabras de Barrault y la música de Félicien David, sin embargo, no presenta una intensidad estética particular:

> Los paleadores llenan las carretillas; los carretilleros salen en fila, precedidos por los terrapleneros que marchan de dos en dos y seguidos de cuatro terrapleneros suplementarios

12. *Ibid.*, t. XVI, p. 92.
13. *Ibid.*, t. XIV, p. 123.

tomados de la reserva [...] los carretilleros vienen de cuatro en cuatro a hacerse cargar; van hacia los escombros por la alameda izquierda y vuelven por la alameda derecha, dando así la vuelta en la parte alta del césped.[14]

El cronista oficial de la ceremonia nos deja verlo: lo que atrapa a la multitud de los visitantes no es la embriaguez del teatro nuevo, sino una curiosidad aprobadora que pone a la multitud a una distancia respetuosa del espectáculo: si éste causa impresión, es por su carácter moral. La multitud mira "con un asombro mezclado con respeto" a los muchachos, de cabezas desnudas ante un sol ardiente, entregándose a un rudo trabajo y preparándose, de este modo, por la fatiga a la vida de apóstoles". Simplemente a la masa de los trabajadores se le da el trabajo como espectáculo, pero este trabajo es elevado a una religiosidad que ellos serían incapaces de conferirle jamás, menos por la pompa de los cantos que por la naturaleza de los que lo ejercen. Este trabajo, consagrado en la abstracción de la fatiga antes de serlo en la finalidad de la obra, es el de los burgueses que "se inoculan" la naturaleza proletaria. Pero, en realidad, el espectáculo se desdobla. Cada grupo de paleros, de carretilleros y de terrapleneros está constituido en partes iguales por "miembros de la Familia" y "hombres de París". Estos últimos vienen a ofrecer su domingo de obreros a los apóstoles para los cuales "todos [los] días son para el pueblo".[15] Doble sacrificio, pues, para los hombres que obedecen religiosamente a la misma disciplina. Pero la parte no es igual, evidentemente. Aportando gratuitamente su trabajo excedente, los "hombres de París" prueban su capacidad apostólica menos que la de estos burgueses capaces de organizarlos religiosamente, en la medida en que abandonan la pluma de los doctores por la herramienta de los trabajadores. La disciplina de unos y de otros, para ser semejante, no es de la misma naturaleza. Los apóstoles realizan el clásico aprendizaje del mando que pasa por la obediencia; los trabajadores demuestran la capacidad ya presente de

14. *Ibid.*, t. VII, pp. 145-146.
15. *Ibid.*, t. VII, p. 137.

ese mando. En el ejército pacífico de los trabajadores, como en todo ejército, la gran cuestión no es el reclutamiento de los soldados sino la formación de los oficiales. Los "proletarios" que es necesario formar, son los oficiales del ejército del trabajo. Pero, estos oficiales proletarios del porvenir, no pueden ser los hombres que el azar del nacimiento hizo proletarios, sino sólo hombres que han elegido serlo: imagen invertida del ejército revolucionario e imperial que el ejército pacífico de los trabajadores toma como modelo. El trabajador del nuevo mundo, el herrero del ejército del pueblo no puede ser el antiguo proletario regenerado sino el joven apóstol transfigurado. La exaltación de Barrault le hace decir eso, en términos brutales que quizás exceden su pensamiento: "El apóstol es el martillo, pero el pueblo es el yunque".[16]

En materia de teatro, un ejercicio de preparación militar. Enfantin había atacado con razón, denunciando la mezquindad de una asociación reducida a las proporciones de un cuartel o mejor dicho un hospicio. Pues, efectivamente, hay que constituir un ejército para resolver las contradicciones de la organización de los trabajadores haciendo frente a su base material. Para desembarazarse de los doctores o de los asistidos, es necesario ya no proponer bellas palabras o pequeños empleos a los proletarios, sino un trabajo industrial efectivo. Y para ello hay que llamar a los banqueros, proponerles una obra apostólica que, al mismo tiempo, sea una empresa industrial rentable: "La reforma de una rama de explotación del *Globe* o un progreso nuevo y vasto en las *comunicaciones* entre los hombres".[17] La buena ejecución de este plan estaría garantizada por el valor industrial de los ingenieros sansimonianos pero, también, por su aptitud para transformar a los soldados de la insurrección en soldados del trabajo. Las casas de asociación de la calle Popincourt y de la calle de La-Tour-d'Auvergne, que no realizan ningún tipo de trabajo "industrial", que reúnen a semidesempleados cuyos ingresos mensuales no llegan a cubrir los gastos de alimentación, dan ya testimonio de esta obra moral, aparentemente tan alejada de los fastos del teatro. "Nos han dado una vida de amor",

16. *Ibid.*, p. 139.
17. *Ibid.*, t. XVI, p. 80.

declara el ebanista Boissy, rindiendo homenaje a los directores de la casa Popincourt.[18] Pero la *comunión* que los apóstoles deben mantener con los proletarios cobra ahora una significación bien diferente. La palabra acertada o la caricia del doctor filántropo debe convertirse en la educación práctica del apóstol jefe:

> Vuestra afección por ellos es aún sólo *teórica*, tiene que ser *práctica*, que se mezcle en vuestra sangre y carne [...] para mandar *trabajadores*, hay ante todo que conocer al *trabajador*, tener sus costumbres, *comulgar* infinitamente no solamente por el fondo del corazón sino por una ruda práctica con *la clase más pobre y numerosa*. Dios puso providencialmente cerca de vosotros los rudimentos de este ejército pacífico, no ha enviado obreros, comenzad entonces por ellos vuestra educación industrial.
>
> Ciertamente, os faltará compartir sus trabajos, estar en la obra con ellos, vivir completamente su vida; pero podéis, al menos, mezclar vuestra vida burguesa un poco con la de proletario.[19]

La comunión nueva se presenta como la inversión de la relación doctoral de la educación. Los educadores necesitan ser educados y los obreros deben instruir a los burgueses con las realidades de la vida proletaria. Pero, haciendo esto, por supuesto, sólo educan a sus propios amos. Y en esta tarea sólo son los representantes cualesquiera de la clase, de la que los futuros comandantes del ejército pacífico deben conocer todos los caracteres materiales y morales para prepararse en su oficio, que es primero de selección:

> Entonces, comulgad con ellos y ved cuáles son aquellos que están dispuestos a responder cuando el gran llamado que haremos a los *ingenieros* y a los *banqueros*. Buscad, sobre todo, en ellos su valor industrial y no, como lo hacíamos hasta ahora, su capacidad intelectual [...] les hemos brindado médicos a

18. Enseignement des ouvriers, sesión del 25 de diciembre de 1831, *Le Globe*, 30 de diciembre de 1831.
19. *Œuvres...*, XIV, pp. 89-91.

> nuestros *obreros* y ciertamente hicimos bien; pero en la obra médica, ¿qué hicimos concerniente a la higiene? Nada. ¿No es una prueba que nosotros los hayamos considerado sobre todo como enfermos más que como seres sanos y vigorosos? [...] hoy en día el *trabajador* debe esperar más de nosotros. Buscamos descubrir las necesidades, los deseos del *pueblo* robusto, pleno de salud y de vida.[20]

Con los trabajadores sufrientes y los doctores obreros, entonces los apóstoles no tienen nada que hacer sino aprender a seleccionar y mandar a los trabajadores robustos. En la partida que se jugará de aquí en adelante entre el Proletario por venir, el oficial del ejército del trabajo y sus fuertes reclutas, ¿qué lugar queda para los proletarios de azar que la Doctrina había atraído? A los responsables obreros de los cuatro centros de propaganda, sustituidos con las direcciones de distritos, su nuevo director, Stéphane Flachat da directivas que se creería fácilmente destinadas a desanimarlos o a desanimar a sus visitantes:

> Antes de hablarles de *economía política* y de la *política* que enseñamos al mundo, les desarrollaréis la moral nueva que nos ha enseñado nuestro Padre Enfantin [...] decid también si vuestra industria nueva es para vosotros *atractiva* [...] decid lo que sintáis de los placeres y de la gloria de vuestro apostolado. Decid cómo aceptáis las fatigas de él, cómo amáis las esperanzas, cómo bendecís las alegrías [...] No olvidéis que lo que es conocido por vosotros de los planes de nuestro Padre Supremo para la realización industrial debe ser mantenido en vuestra propaganda entre los obreros en una línea secundaria.[21]

El medio para rechazar a los solicitantes es ciertamente radical. Pero se comprenden las dificultades del nuevo ascendido Vinçard al aumentar los "desarrollos" prescritos. Manifiestamente no se cuenta ni con él

20. *Ibid.*, pp. 91-93.
21. *Le Globe*, 27 de febrero de 1832.

ni con sus colegas para mandar o para servir en el ejército de trabajadores, todo lo más para manejar el pico y ordenar la maniobra en las Fiestas del Trabajo; o, mejor, para componer himnos que testimonien, simétricamente al aprendizaje manual de los doctores, la capacidad intelectual y espiritual adquirida por los proletarios sansimonianos.

Hombres de representación entonces: erróneamente el arquitecto desclasado Voilquin denunciará, en el momento del retiro comunitario de Ménilmontant, el trabajo mediocre de los obreros de la Doctrina y la actitud de los proletarios más preocupados en hallar la rima fugitiva que en ayudar a los apóstoles que se inician en los trabajos proletarios:

> ¿Qué vi entre los trabajadores más encarnizados en mis excursiones por Ménilmontant? Padres cuya posición social en el mundo exterior debía volver más inhábiles para un trabajo material, asiduo; mientras que algunos de sus hijos, florecientes de juventud y de salud iban buscando, extendidos indolentemente sobre el césped, el pie o la cesura de un verso que no podía llegar. Otros que, hace mucho tiempo proletarios, debían dar el ejemplo retirándose seriamente a sus habitaciones para meditar sobre los medios de armonizar el culto con la industria, incapaces de ser perturbados en sus ensoñaciones por otro llamado que el del dinero.[22]

La alusión apunta sin duda al primer jefe, el gigante Bergier, único proletario con Desloges y Charles Pennekère en participar del retiro. Pero, precisamente, Bergier no está en Ménilmontant para probar que sabe trabajar con sus manos. Charles Mallard, denunciando explícitamente a este mal apóstol, justifica indirectamente su comportamiento en las preguntas que plantea al "Padre" Lambert: "¿El proletario que sufrió todos los males de una sociedad mal organizada está llamado al apostolado? ¿y qué bien, transformándose en apóstol, puede aportarle a la humanidad?".[23] En todo caso, está claro

22. Voilquin a Enfantin, Ms. 7627.
23. Mallard a Lambert, Ms. 7757.

que el proletario Bergier no es llamado a un apostolado que consiste en iniciarse al proletariado:

> Levantarse a las 5 de la mañana al toque de la trompa, entregarse a los trabajos domésticos en toda su extensión, manejar la carretilla y la pala, hacer trabajos de jardinería, layar, escardar; a las cinco horas vestirse bien, comer, conversar, cantar, hacer gimnasia y dormir en una hamaca, observar un religioso celibato, todo eso endurece de modo extraño a los jóvenes [...] pronto el proletario estará entre nosotros.[24]

Chevalier, es cierto, no excluye que este proletario poeta del porvenir pueda salir de las filas de los proletarios empíricos que van el domingo a Ménilmontant, por ejemplo, el carpintero llevado un domingo de mayo por su amigo Bergier: "¡Tal vez este bardo está entre los proletarios que ya nos rodean! Los vemos muy formidables. El domingo último conversé con un carpintero lleno de futuro".[25] En qué puede consistir exactamente el futuro del carpintero, el teniente Enfantin no lo dice. Pero Bergier le da una idea precisa de lo que no debe ser: "Pronto, le escribe, el cepillo se romperá para ti".[26] Ningún porvenir en la carpintería, ¿pero verdaderamente de lo que se trata es del porvenir? Nada, en todo caso, que se asemeje a las largas marchas apostólicas que prepara el ejercicio de Ménilmontant, sobre todo el tiempo suspendido de las vacaciones, recuerdo o presentimiento de otras existencias. La jornada que le invita a compartir a Gauny se asemeja a la del apóstol Chevalier como la partida de campo del proletario a la iniciación del burgués en los trabajos de la tierra:

> Aparece la aurora; el viento de la mañana se mece sobre las copas de los árboles, el pájaro que canta el retorno del día lleva tal emoción a mi corazón que temo perderme [...] no puedo expresarte todo lo que esta vida tiene de lágrimas para mí al situarme

24. Chevalier a Brisbane, Œuvres..., VII, p. 37.
25. Ibid.
26. Bergier a Gauny, mayo de 1832, Archivo Gauny, Ms. 166.

año atrás. Son los trabajos, el ejercicio, los juegos y el anochecer sobre el césped, son diferentes pequeños cuentos, por ejemplo el de Cavel que a la noche nos narraba el diálogo que había mantenido con dos abejorros que ha hecho suspirar de amor.[27]

Bergier, sin embargo, no invita a su amigo a jornadas de ociosidad, y si insiste particularmente en la lección de música, no olvida el trabajo fraternal. Pero la mirada que fija sobre la disposición de los trabajos y de las herramientas evoca más las panoplias y los juegos de las vacaciones castellanas que el rudo aprendizaje del apostolado:

> Por un lado, la laya, el rastrillo, la regadera para el jardín, luego el hacha para abatir árboles. Por un lado el martillo de albañil para demoler y el martillo del carpintero. Por otro lado, el pincel del pintor, la brocha para barnizar las habitaciones. En fin, todos estos trabajos, presentados en su faceta natural, es decir el bien de la humanidad, se ejercen con un celo inalterable, no nos fatigan; el objetivo que se les destina domina todos nuestros pensamientos y además nuestros corazones son estimulados por los cantos de algunos, la presencia de nuestro padre supremo y los retruécanos del padre Lambert.

Variedad de trabajos naturales que el amor a la humanidad hace ejecutar sin esfuerzo... ¿La falta del mal apóstol no sería menos temer la fatiga que no encontrarla? En el marco de estos juegos de niños, siempre el mismo atajo de la economía doméstica y sentimental de la pequeña familia a las grandes maniobras de la asociación universal, la misma confusión que de la obra laboriosa de los apóstoles sólo retiene la dulzura de las relaciones amorosas: "...dulces abrazos... palabras de amor y de entrega a la humanidad... sólo se oían suspiros... cuán dulce es esta emoción...". Indudablemente, Bergier no olvida que la emancipación ya conseguida por él lo compromete a la ruda tarea de emancipar a todos sus hermanos, de parar el carro de la desdicha "a riesgo

27. Bergier a Gauny, mayo de 1832, ibid.

de caer bajo sus ruedas". Pero el ideal que describe hoy en día, que prefigura para mañana un trabajo natural, vuelto atractivo por el amor humanitario, es sospechoso. A un discípulo atraído por la ola fourierista, Enfantin pone reserva en informarle: el retiro de Ménilmontant no está hecho para realizar en suma el fourierismo por vías cristianas. "No es el trabajo hecho lo que debemos mostrar al mundo hoy para que nos conozca y sobre todo para que nos ame; por eso me preocupaba poco por el reglamento de las *funciones fijas* y *variables*, por ordenar las *ocupaciones* y *placeres*, el *trabajo* y el *ocio* de un taller pacífico que nos haga conocer [...] pues, verdaderamente sólo sueño con hacernos *amar*, *respetar*, glorificar".[28] Ménilmontant no es un falansterio que da la imagen de la organización futura del trabajo ("aquí no hay ni druidas ni hordas para los lupanares de nuestras familias"), sino tan sólo una simple iniciación al trabajo manual para algunos doctores generosos, preocupados en servir al pueblo. Es el laboratorio donde debe formarse un cuerpo apostólico: un nuevo tipo de hombre que posea a la vez el "don de las lenguas" –el arte de hablar al pueblo– y la capacidad de acostumbrar su cuerpo a todas las condiciones:

> Es necesario que la naturaleza apostólica se forme, para ello debemos, primero, salir de nuestra cáscara monseñorial donde nos ahogamos y luego dejar atrás nuestros hábitos de dominio y de ociosidad, acostumbrar nuestro cuerpo al trabajo y al ejercicio, nuestras voces a los cantos, nuestros oídos a la armonía [...] es necesario ante todo que los apóstoles sean (no reírse) *buenos compañeros de cama*, buenos niños molidos por una vida común, que se conozcan y se sepan de la cabeza a los pies; hacen falta hombres molidos por las miserias jornaleras y, no obstante, tan vivaces que releven día a día y sean cada vez más grandes.

Algo totalmente diferente, entonces, a los burgueses instruidos en los trabajos y los sufrimientos proletarios, esos "hombres nuevos" que las estrofas de Barrault, en la apertura de los trabajos del Templo,

28. Enfantin a Capella, 30 de abril de 1832, *Œuvres...*, VII, pp. 15-26.

afirmaban que no eran “ni señores ni sirvientes/ ni pueblo ni burgueses”. El hombre nuevo no solamente sale de la cáscara de esos doctores burgueses cuya jerarquía tenía “la piel blanca”. También se ha despojado de la debilidad de esos “doctores obreros” que sus madres acunaron y cambiaron los pañales y de los cuales las privaciones de una infancia mal alimentada y las rabias de una adolescencia condenada a un trabajo odiado han formado esos seres demasiado frágiles o demasiado vengadores para llevar dignamente el delantal de cuero del ilustre Charlet. El hombre nuevo suple la identificación imposible del proletario con su imagen. Jerarquía de piel morena y manos callosas: ya no hombres con delantal sino con piel de cuero.

Los apóstoles del trabajo nuevo llegan así a desplazarse entre los proletarios del antiguo mundo y su imagen: sustitución sin demasiada violencia: los proletarios son privados de las dulzuras prometidas de la asociación fraternal pero liberados de las rudas maniobras del trabajo nuevo. Quitándoles una imagen demasiado pesada para llevar, los hombres nuevos les dejan a cambio el poder deseado de los simulacros: los himnos de Vinçard, de Bergier o de Jules Mercier, los paseos y los coros improvisados en los teatros organizados por Julien Gallé; la representación hecha en la colina de Montereau por los apóstoles cosiendo el hábito apostólico de Delas; el cuidado del templo de Ménilmontant; y el hábito de Enfantin que lleva por Bazin. A los fabricantes de compases que aman “el trabajo” más que su oficio, a los sastres hartos de coser pequeños puntos, a los tapiceros tan hábiles que reculan ante un porvenir de enriquecimiento, a los pintores que se adormecen “con el sermón del interés”[29] y aman pasear su fe con su industria, les proponen este cambio: en lugar de la Tierra prometida les dan a cuidar el Templo de la fe y de los amores antiguos. Les dejan, con la función de los coros, el encargo de cantar esas estrofas de circunstancia donde la posteridad verá con gusto el himno del artesano feliz de su trabajo, cuando son quizá sólo la puesta en escena de un malentendido, aunque bien comprendido: la gloria del trabajo nuevo modulada sobre el ritmo anticuado de sus sueños de amor.

29. Bazin a Enfantin, diciembre de 1832, Archivo Enfantin, Ms. 7647.

Pero es también el único teatro al cual dará lugar la epopeya de los hombres nuevos, que marchan a través de Francia para alzar al ejército pacífico de los trabajadores y luego operar en Egipto la alianza de Oriente y de Occidente. Rápidamente evaporado, en efecto, el sueño teatral de Enfantin y de Michel Chevalier: el contagio de los apóstoles yendo en cada ciudad a esparcirse en los albergues y las oficinas de correo, haciéndose barqueros y partículas de saliva para reclutar y enviar por todos lados, por tierra y por agua, destacamentos nuevos de soldados del trabajo que portan con el pecho descubierto, el cinturón y la boina roja, "cocarda del partido de los trabajadores";[30] el medallón del Padre y el collar de los apóstoles, los cantos persuasivos del *Llamado* o del *Salve al Padre*, los dramas nuevos y las Fiestas del Pueblo. Desaparecida, asimismo, la revelación del cuerpo apostólico en medio de las forjas, de las minas y de las canteras, el espectáculo del Verbo se hace carne presente en esos artistas, esos ingenieros y esos oficiales que giran la rueda o portan la carga de la maniobra. Lejos de Ménilmontant, la fatiga del apóstol no representa nada más que el trabajo sin rodeo y sin fin del proletario:

> Te escribo con las manos ennegrecidas por las limaduras y el aceite... he dado en mi calidad de peón encargado de girar la rueda pruebas de coraje, de fuerza y de constancia. Supe lo que es comer un pan remojado en los sudores de un trabajo monótono... Pensamos que nuestra conducta estaría encaminada a afectar a los menos impresionables. No hubo nada de eso...[31]

Las cartas del músico Rogé y de los ingenieros militares Hoart y Bruneau testimonian un doble fracaso: fracaso en la pretensión de forjar un cuerpo de apóstoles transfigurando los sufrimientos y las rutinas del cuerpo proletario; vanidad del sacrificio mismo en que se reduce entonces la demostración de los misioneros.

Esta derrota, es cierto, ofrece algún motivo de revancha para la dialéctica: si las predicaciones y los ejemplos vivientes del apostolado

30. Michel Chevalier a Rousseau y Biard, en H. R. d'Allemagne, *Les Saint-Simoniens (1827-1837)*, París, 1930, p. 326.
31. Cartas de Hoart, Rogé y Bruneau a Enfantin, febrero-abril de 1833, Ms. 7647.

fracasaron en despertar los gérmenes del porvenir, es quizá que ya están presentes, allí donde los viejos hábitos raciocinantes y filantrópicos de los doctores no permitían a los apóstoles reconocerlos. Revelación que se le ofrece al capitán Hoart en las canteras grenoblesas donde, conservando su ropaje de apóstol, tomó su lugar normal de conductor de hombres: sin duda el mundo que lo rodea es "frío y helado para toda obra de palabras", para todo entusiasmo político, religioso o militar. Pero incluso este vacío, que rodea un trabajo no conducido por el entusiasmo de ninguna obra humanitaria y no ritmado por las músicas de ninguna fiesta, deja aparecer precisamente el germen de porvenir que solamente puede despertar en este espacio donde la producción es la única actividad y el consumo de su único fin:

> Dentro de las canteras comienza a germinar el pundonor del trabajo. Cierto trabajador que adquirió una reputación de coraje, de fuerza, reputación establecida por los jefes y los hermanos de la cantera, se consideraba como deshonrado si reculaba ante las dificultades. ¿Hay un paso peligroso a franquear para un camión? El jefe marcha adelante y el paso está franqueado.
>
> Todos esos fenómenos de la vida están aún poco desarrollados pero todos manifiestan que allí está el futuro. Los estimulantes de esta vida son en este momento el *hambre* o la *orgía*. La palabra del hombre tiene poca potencia para dirigir el trabajo; el hambre impulsa a eso; pero hoy en día, sobre todo la *orgía* desarrolla las fuerzas, las centuplica. El trabajador que sólo es movido por el deseo de evitar el hambre se coloca en la jornada laboral; mientras que el impulsado por el deseo de un gran consumo hecho de prodigios, se coloca en la tarea.[32]

En torno a una misma representación, la de los apetitos mezquinos del trabajador movido por el único deseo de "evitar el hambre", basculó todo el equilibrio del sistema. Al hambre del trabajador desinteresado ya no se le opone la sed de justicia y de amor sino un ham-

32. Hoart a Enfantin, agosto de 1833, Ms. 7733.

bre más grande. En estas canteras donde ningún sacrificio altruista, ningún sueño de la Tierra prometida vienen a detener los brazos de los obreros, donde no hay otra cosa para hacer que producir más para consumir más, la solución a los problemas de la clasificación de las capacidades y de la retribución según las obras se impone por sí misma. La intensidad del deseo de consumir funda una jerarquía de las capacidades y de las retribuciones evidente a los ojos de todos. "La justicia de la obra es la recompensa según los trabajos. El trabajador tiene bajo esta relación tal delicadeza que se da cuenta del menor error respecto a esto. Le agrada quien realiza esta justicia incluso cuando aquél sería la dureza, la insensibilidad misma". Por supuesto, esta realización de la justicia no representa aún la perfección de la asociación industrial por venir: "El entusiasmo de la *producción* está listo para despertar; pero no está más que listo. Los trabajadores sólo tienen una conciencia vaga de la producción desde el punto de vista general, todavía no sienten netamente su valor político...". Ella no abre menos la vía a un porvenir tan alejado de los sueños del retiro asegurado como de las quietudes de este amor que ejecutaba sin fatiga los trabajos fraternales:

> En el medio de las enormes canteras se reconocía cuánto hemos de transformar el lenguaje con que otrora nos dirigíamos al trabajador. Nos compadecíamos de sus *sufrimientos*; le ofrecíamos como El Dorado un porvenir de *reposo muscular*, de *trabajo sin fatigas*; le mostrábamos las *máquinas* que producen todo y exigen poca actividad material. Todo eso era aún *cristianismo*; eran jeremiadas filantrópicas que sólo pueden provenir del corazón de hombres de *teoría*. Los buenos trabajadores desean las *fatigas* porque aman la *gloria*; porque su vida es el *trabajo*. No se podría retenerles mucho tiempo sin emplear sus fuerzas; más bien destruirían las casas o bien se entregarían al exceso, a la orgía [...] Querer gemir por los *sufrimientos* del *trabajo*, es como compadecerse del *sabio* porque su *cabeza* está fatigada por la elaboración de *ideas*. De ningún modo los *dolores* disminuirán, pero los *goces* estarán cada vez más en armonía

> con los *sufrimientos*. El tiempo que separa la fatiga de la recompensa, del *placer*, será cada vez más breve.[33]

¿Solución a la cuestión judía de Raymond Bonheur? Acortar el intervalo árido de la pena al goce, era el proyecto donde se anudaban las contradicciones del apostolado del trabajo, entre las impaciencias del egoísmo y los infinitos del amor. Al superar la formulación moral del problema, que pretendía ligar el mérito al desinterés, Hoart no sale aún de las paradojas de lo infinitamente pequeño: "...a las más grandes fatigas, a los más grandes dolores corresponderán siempre cada vez más inmediatamente los más grandes placeres, los más deliciosos descansos [...] Hay mal porque el intervalo que separa el sufrimiento de su recompensa no es infinitamente pequeño".[34] ¿Pero cómo lo inmediato podría conocer grados y la división en el infinito dejar de separar el goce de la pena? La solución, afortunadamente, se presenta al mismo tiempo: la intensidad, lista para todo y tierra prometida de la dialéctica, viene a resolver las antinomias de la cantidad y de la cualidad, del trabajo y del goce, del egoísmo y de la entrega: intensidad continua de un trabajo cuya embriaguez –la "gloria"– anticipa el goce, y un goce que no es reposo sino consumación, es decir destrucción. En esta identidad entre la intensidad del gasto creador y la del gasto destructor, el progreso de la obra industrial participa del progreso de la obra divina y la vida del trabajador es a la imagen de la de Dios:

> Dios es el más grande productor y el más grande consumidor. ¡Cuántos seres consumidos y producidos a la vez! ¡Cuántas metamorfosis innumerables en un instante! Pero no olvidemos que esta inmensa consumición tiende sin cesar a un desarrollo siempre cada vez más grande de todo lo que es, hacia una producción siempre cada vez más perfecta. Dios no cesa jamás de consumir y de producir, he ahí su vida [...] Producir y consumir, es la vida del pueblo, es la vida de Dios.[35]

33. Ibid.
34. Hoart a Decaen, agosto de 1833, Ms. 7733.
35. Ibid.

Ninguna necesidad de fiestas del trabajo o del pueblo para este nuevo misterio divino que el interés bien entendido de los industriales celebra cotidianamente sin saberlo: "Los jefes de empresa constatan instintivamente este hecho, pues en su práctica de obtener grandes efectos dan mucho dinero o bien suministran vino y carne".[36]

Establecer más rápidamente el amor apoyándose sobre relaciones ya existentes... ¿Bastaba con un ligero desplazamiento a lo largo de las rutas, de las vías férreas y de las canteras del porvenir para encontrar ya en obra al trabajador nuevo que la predicación se esforzaba en forjar vanamente en el pueblo de los zapateros y de los sastres, en la ciudad de los talleres y de las tiendas del egoísmo, de los púlpitos y de los teatros del amor? ¿Pero primero no había que cambiar de piel, encarnar el verbo del doctor en la carne proletaria para poder reconocer al elegido de Dios en la bestia de trabajo, que marcha con la zanahoria y el garrote, que produce para consumir y consume para vivir? Se encontró al trabajador nuevo y se parece extrañamente al antiguo esclavo. Por eso irán a buscarlo un poco más lejos hacia Oriente, en Egipto, nueva Tierra prometida que los judíos abandonaron y donde va a cumplirse la obra del futuro: "Para nosotros [...] hombres de naciones liberales donde el hombre no marcha más al garrote y en masas compactas, una cantera de 40.000 hombres parece un sueño de las *Mil y una noches*; aquí es algo corriente, aquí donde 30.000 cavaron el canal de Mamoudieh y dejaron de 15 a 20.000 muertos sobre el campo de batalla [...] aquí donde el trabajador duerme al raso y vive con unas pocas habas".[37] Orgía modesta, a la medida del simulacro que constituye otra vez la dirección ejercida en esta obra del canal que se realizará, por apóstoles comprometidos como "ingenieros voluntarios", sin otro poder sobre estas tropas de *fellahs* marchando al sonido del pífano, del tarabouk y de la flauta de caña, que el que les otorga su sueño: una vez más, una última vez para el apóstol vuelto proletario, la ilusión de un mando y la realidad de un sacrificio. A orillas del Nilo únicamente la peste espera al capitán Hoart, el hombre nuevo que

36. Ibid.
37. Enfantin a Hoart y Bruneau, marzo de 1834, *Œuvres*..., IX, pp. 208-209.

“primero de los privilegiados entregó su cuerpo a los más duros sufrimientos del trabajo a fin de encarnar en el templo una vida nueva de esperanza y de amor”.[38] Entre la metrópolis de Occidente y el desierto de Oriente se elabora menos la dirección industrial del porvenir que su doble: esta puesta en escena donde la vieja imagen del dichoso herrero se distribuye entre tres compañeros con un nuevo juego de dobles: en los escalones de Oriente, el ingeniero apóstol de la religión industrial, burgués regenerado en proletario, que dirige en ocasiones el trabajo de los esclavos, que más a menudo forja su imagen celeste; frente a él, el animal de trabajo consagrado como trabajador glorioso, pionero sin saberlo de la fe nueva; en la metrópoli de Occidente, el coro de los proletarios del viejo mundo, sastres y zapateros, carpinteros, pintores o albañiles, que celebran con su homenaje fiel y distante ese trabajo nuevo donde, por otro lado, no tienen más que reconocer, o fingir reconocer sus sueños de niños amantes: ilusión, mentira, verdad –¿quién sabe?– a orillas de otro río. Como el recuerdo de amor del cuidador del templo abandonado de Ménilmontant, donde evoca la alegría de una noche de agosto, entre la salida del Padre de prisión y su partida a Oriente:

> A menudo relatamos en la intimidad o a los visitantes el delicioso mes de agosto de 1833, la entrada nocturna, la estrella de la Madre, el apretón de manos al viejo, la visita primera a mi Adela, nuestra emoción; húmedos de felicidad nuestros ojos, Padre, y aquél, Padre, es como el primer amor, no puede olvidarse [...] el cielo es azul en París en este momento. ¿Veré un día Oriente? ¿Los alminares de El Cairo son imponentes? ¿Pisaré la arena del desierto? ¿Compartiré los sufrimientos de esos pueblos? Padre, contad siempre con nosotros. Vuestro hijo consagrado en esta vida y más allá. Si la bella ficción mitológica, el río Leteo no es una fábula, más allá, Padre, cuando la oruga será mariposa, todo a Dios y al Padre.[39]

38. Hoart a Suzanne Voilquin, febrero de 1834, Ms. 7733.
39. Bazin a Enfantin, 4 de mayo de 1834, Ms. 7795.

Capítulo 9
Los agujeros del templo

De la oruga a la mariposa, de los bordes del Sena a los bordes del Leteo, el camino de la crisálida no pasará por las orillas del Nilo. En vano el apóstol Moisés, decidido a encontrar a su *Madre* en la nueva Tierra prometida, presiona a su amigo, el carpintero Gabriel, para que siga su ejemplo:

> He resuelto y ya mi fe se ha comprometido ante otros que, a la señal del Padre, iré con los trabajadores y las mujeres a Egipto; al Egipto que recuerda hoy, en nombre de la libertad, con la promesa de justicia y con la esperanza de la abundancia, el Pueblo de *Dios*; a Egipto, allí donde la Hija de los Faraones debe declararse definitivamente la Madre de los hijos abandonados de la vida y devolver a todo niño su seno.
>
> Gauny medita.
>
> Pronto, pronto, Gabriel, partiré. ¿Y tú, y tú, Hermano mío?
>
> Tú me has ayudado a sentirlo, algo en mí el otro día te lo decía: *Yo juro por lo* inmenso, *por lo* eterno, *no estaremos siempre encadenados, no seremos siempre miserables.*[1] [...] Busca, busca:

1. Cita de una carta anterior de Gauny a Retouret.

> El Occidente sobre el Oriente: el Proletario de Francia fecundando al Árabe su desierto y su libertad; la mujer libre de Europa desgarrando los velos que cubren como una nube la belleza de su hermana Asia, convirtiendo al déspota antiguo con las dulzuras de un beso desconocido. Busca, busca aún: la voluptuosidad rutilante de los sudores del trabajo: la tierra bien amada celosa y palpitante de amor, los cielos encantados y radiantes.
>
> Gabriel, ¿no ves nuestro lugar en ese gran conflicto de los poderes del bien que establecen su imperio para envidia de las potencias del mal que desaparecen?
>
> Gabriel, ¡oh hermano mío, gran obrero! ¿Me abandonarías con tu fuerza robusta y con tu valor audaz, tú mi hermano de ojos negros?[2]

Sin duda, el rubio predicador ya conoce la respuesta: ¿qué carpintero iría tan lejos a buscar esos sudores rutilantes que ya había encontrado hace tiempo sin haberlos deseado? ¿Qué libertad podrá alcanzar alguna vez de esa "fuerza robusta", simple nombre de la necesidad que obliga a alquilar cada día su cuerpo al enemigo? ¿Y cómo se identificaría con esos compañeros de Moisés cuyo amigo lo invita a compartir "la prueba"? Su pena recomenzada cotidianamente se identifica más bien con la marcha del Judío Errante, ese *Ashaverus* cuya versión moderna acaba de ofrecer Edgar Quinet, inspirada en las ideas palingenésicas de Herder y de Ballanche. Y los atributos del trabajo glorioso en nombre de los cuales Moisés convoca a su hermano de la tribu proletaria no son más que los estigmas del trabajo forzado:

> La voluptuosidad rutilante de los sudores del trabajo, ¿cómo puedes comprenderla si nunca has trabajado?
>
> Mi Moisés, yo no soy un obrero fuerte. Soy un obrero fatal, necesario [...] Mi fuerza robusta es simplemente la fuerza nerviosa, mi valor audaz es el valor enardecido y mi ojo negro es un ojo loco.[3]

2. Retouret a Gauny, 30 de enero de 1834, Archivo de Eichtahl, Biblioteca Thiers.
3. Gauny a Retouret, 2 de febrero de 1834, Archivo Gauny, Ms. 165.

Corregir la inversión que glorifica al proletario con las marcas de su servidumbre es también dar al “libre” espacio del desierto de Oriente la significación que le ha dado el pensamiento de las Luces. La misma necesidad que forja al cuerpo obrero su fuerza de ilusión pone en el alma proletaria ese desgarramiento “liberal” que le prohíbe encontrar, en el clásico espacio del despotismo, la unidad de un grano de arena. “Qué sería yo entonces frente al Árabe y su desierto y su libertad, yo que estoy colmado de angustia? Lo que es un grano de arena frente a las pirámides; para los déspotas antiguos y nuevos, mi pensamiento parece un puñal de Bruto”. La religión del progreso había conseguido por un momento transmutar las energías revolucionarias en fuerza de amor. El nuevo éxodo remite a los proletarios a la realidad insuperable de su exilio y escinde de nuevo la fe progresista en la división de una conciencia obligada a vivir en un doble plano: el *aquí* y el *ahora* del trabajo forzado, acompañado de amarguras y a veces de esperanzas republicanas; el presentimiento de un más allá que, más que la Tierra prometida o el reino del Hijo, se parece a los misterios de Orfeo, rejuvenecidos por la palingenesia de Ballanche. De uno a otro, el camino –la prueba– del proletario no puede ser compensado por la marcha de ningún ejército industrial, ni transfigurado por ninguna obra del tiempo:

> Ya te lo he dicho: ya no tengo fe en el tiempo, ya no creo en sus misiones orgánicas, mi existencia está demasiado marcada por sus subversiones.
>
> Para mí, la libertad, el amor, la acción colectiva de mi duración, mi necesidad social, es algo más allá de las nubes [...].
>
> ¿Me has comprendido bien al citarme? Me tomo como autoridad: lo inmenso, lo eterno para nosotros pertenecen al terreno de las proyecciones futuras.
>
> Mi lugar está donde mi presencia será más útil que mi ausencia. En Egipto, yo sería una nada. En Francia, ayudaría a soportar las jornadas que apestan.[4]

4. Ibid.

Su elección está entonces hecha: aquí y en otra parte, pero no allá, en las grandes vías del porvenir industrial. Sólo la indigencia podrá empujarlo, cerca de varios de sus correligionarios, a hacer, mucho más tarde, una estadía en la obra en construcción del porvenir. En el momento más fuerte de la crisis de 1846-1847 deberá, como ellos, pedir a la protección de Enfantin un pequeño lugar en la administración de los ferrocarriles. No es la obra de los pioneros del ferrocarril lo que los atrae sino la tranquilidad esperada de un pequeño empleo a la sombra de las oficinas y de las tiendas de la gran empresa ferroviaria. Más feliz que el guardagujas Charles Pennekère o que el capataz Desloges, lanzados a lo lejos y presa de todos los peligros materiales y de todos los rigores disciplinarios del nuevo Moloch, Gauny obtendrá de la protección particular de un Padre que se obstina en llamar "ciudadano", un puesto de guardia de obra en construcción. Encontrará allí, durante cuatro años, con "los tiempos de ocio" y al aire libre que no le falta ni "a los pulmones ni a la propaganda", la ocasión de hallar a veces la calma de la soledad, a veces la multitud que quiere abrazar con su energía rebelde.[5] Pero allí también comprenderá, en toda su extensión, la esclavitud y la feudalidad nueva que embellecen las imágenes del ejército pacífico de los trabajadores. Allí observará esos cuatro círculos del infierno industrial, modelo donde los perfeccionamientos de la máquina refinan las torturas despóticas de la prisión celular en instrumentos de una servidumbre productiva.

En principio, es el Templo de la máquina que "las forjas numeradas, el alineamiento de los tornos y de las torres, el rugido monótono del motor" transforman en "asilos de penitencia".[6] Allí, la "materia obediente y cómplice de las concepciones del inventor [...] dirige sin piedad y truena en medio de sus servidores cuya habilidad y cuyo pensamiento degenera por su inerte comprensión". Esos hombres sacrificados al reino de la cosa están acorralados en su lugar, encerrados desde entonces en la perfección de un solo detalle y obsesionados aún por el peligro de esos engranajes que no escuchan cuando uno grita de dolor.

5. Gauny a Enfantin, 1851, Archivo Enfantin, Ms. 7630.
6. "Les chemins de fer", Archivo Gauny, Ms. 119 (en las citas siguientes no repetiremos la referencia).

El infierno está también en las vastas rotondas de tracción donde se repara y se calientan las locomotoras. En ese segundo círculo de torturas "el lugar no falta y sin embargo no hay aire"; porque los patrones han obtenido viento de esa subversión que circulaba en los talleres a través de un aliento ínfimo o de un gesto y ordenaron al genio de los arquitectos de las ciudadelas armadas contra ese peligro nuevo: "tomaron prestado de las prisiones celulares lo que pudieron de su sistema al construir los talleres sobre un plano panóptico de modo que desde el punto del centro, de donde salen espejismos parecidos a los hilos concéntricos de una tela de araña, el jefe pueda ver los actos más íntimos y las relaciones de sus subordinados".

Pero, en verdad, no hay necesidad de ninguna arquitectura particular para que la omnipresencia del dominio y de la servidumbre se marquen en los cuerpos de los trabajadores. En la vía, en las estaciones y los embarcaderos, los sátrapas del Capital la marcan obligando a sus subordinados a llevar esa librea que busca en vano parecerse a un uniforme del ejército pacífico de trabajadores. Esa "lingüística de traidor" es denunciada por las lesiones y las contusiones que inscriben en el cuerpo de los "damnificados" lo arbitrario del poder del Capital: tal o cual de esos sátrapas, ¿no exige acaso, según su fantasía, que corten sus cabellos hasta raparse o se recorten una barba cuya abundancia ultraja el estricto bigote de los oficiales del ejército ferroviario?

Pero no es ése el último círculo del infierno. Allí, en sus garitas o sus excavaciones, los guardabarreras y los vigiladores de vías, hostigados tanto por el espionaje temido de los jefes como por la espera ansiosa de los vagones, "se brutalizan para soportar su suerte de autómatas", para escapar a la esquizofrenia de un espíritu "lleno de pensamientos en ruina, dispersos y rotos en una zona de sombras donde sus pedazos buscan en vano unirse": reino animal, regreso del espíritu a la materia, allí donde se anunciaba la epopeya del hombre nuevo. Al egoísmo de los Judíos de Egipto y a los desgarramientos del protestantismo republicano, la luz de Oriente y la jerarquía del porvenir no ofrecen en definitiva más que un regreso hacia las regiones arcaicas de la dialéctica humana: la inmediatez de las servidumbres

feudales o de las religiones animales: servidumbre del trabajador encadenado a su especialidad, rueda de la tortura panóptica, librea de la domesticidad y regreso último a lo animal; así se forma el sueño materializado del hombre nuevo, del reino de Dios en la tierra.

De ese balance del nuevo mundo no se obtiene ninguna resignación a la fatalidad familiar de lo antiguo, sino más bien la idea de que el camino debe ser tomado en sentido inverso. El reino de Dios, el cielo en la tierra, eso no puede ser otra cosa que el reino de Baal que reserva a los proletarios la suerte de los "crucificados" de la vía. El camino de su liberación debe ir a la inversa, de la tierra al cielo, y no puede encomendarse sino con un solo héroe ingeniero, tomado prestado no del "nuevo cristianismo" sino del antiguo paganismo: Ícaro. A la industria infernal de los ferrocarriles que devastan la tierra y echan al cuerpo de los hombres las cadenas de una esclavitud infinita, se opone la gran esperanza de la ciencia y de una industria celestes, la aerostática:

> Esos transportes aéreos, admirables en su economía, maravillosos en su vuelo, planearán en las nubes como bandadas de pájaros gigantescos cubriendo el suelo con su sombra fugitiva sin destrozarlo. Entonces, la agricultura despejando las ruinas de las vías férreas dará al mundo sus sitios y sus bosques, su gracia y su emancipación al ocupar a los obreros que las terribles locomotoras embrutecen, en el trabajo regenerador que ofrece la cultura en asociación nacional. En cuanto a los aeronautas, se organizarán según el pacto fraterno que regirá en la sociedad. Todos, según su tiempo dado, al tener parte en el beneficio común, cada uno de ellos sentirá su fortuna crecer por la fortuna de los otros. Entonces los ferrocarriles abandonados, cubiertos de vegetación, no dejarán más, luego de algunos años, que el lejano recuerdo de sus especulaciones o de sus catástrofes.

Mito industrial coherente que sustrae la filosofía del progreso a la "necesidad" de la feudalidad y de la servidumbre nuevas al cabo de las cuales se anuncia el alba radiante de los trabajadores. Solo la

industria icariana hará posible la asociación y ésta deberá reinar al mismo tiempo en el cielo y en la tierra. El mito que reconcilia el *aquí* y el *otra parte* de la fe progresista no suprime sin embargo la dualidad; el trabajador del porvenir seguirá siendo un ser doble: hombre de la tierra e hijo del cielo.

Pero por el momento, los días de los parias se comparten más modestamente, entre "esa vida de lucha, esa vida individual [...] los dolores pasajeros de la vida positiva" reencontrados por el desafortunado Bazin, expulsado del dominio vendido de Ménilmontant, y "la ensoñación pacífica, la ficción angelical de la fe, la felicidad ideal de la vida por venir" que le hace de intermedio;[7] "siempre en otra espera" como el "primer soldado del ejército pacífico de los trabajadores", el hombre de los mil oficios, Desloges, que el cuidado de una vieja madre, de una mujer y de tres hijos retuvo lejos de los apóstoles que lo llamaban a Egipto. Esa esperanza debe ser fuerte para expulsar la amargura de los trabajos actuales del antiguo misionario: Desloges que ocupó de su rival Bazin la casilla de Ménilmontant tapa los agujeros de la fundación del Templo por cuenta del nuevo comprador, un hombre de vieja nobleza, y le hace falta "una fuerza bien religiosa para vivir bajo una conducta semejante. Decirlo no es nada; hay que vivir ahí".[8] Pero, ¿qué importa a fin de cuentas la personalidad del amo? ¿El trabajador para quien la garlopa no se ha roto puede desde entonces otra cosa más que tapar cada día con el trabajo de sus manos los agujeros del templo de la esperanza?

"¿El proletario que sufrió todas las desgracias en una sociedad mal organizada es llamado al apostolado [...]?" El autor de la pregunta, Charles Maillard, ya ha pagado con su vida la pretensión de responder a ella. Habiendo viajado a Norteamérica para fundar una colonia fraterna, pudo conocer el egoísmo y la duplicidad de sus pretendidos hermanos antes de morir de cólera.[9] Sin embargo, su cuñada Suzanne Voilquin aumentará el desafío a su regreso de Egipto: lo que es imposible para el proletario no lo es tal vez para la mujer proletaria.

7. Bazin a Enfantin, 24 de mayo de 1835, Archivo Enfantin, Ms. 7624.
8. Desloges a Ollivier, Archivo Enfantin, Ms. 7714.
9. Cf. Voilquin a Lambert, Ms. 7791.

Instruida desde entonces en obstetricia y en homeopatía, con la obtención de su diploma de partera, la antigua bordadora quiere hacer de su estado un apostolado, formando a la mujer del futuro a la vez que cuida sus males presentes, pariendo a la humanidad futura al mismo tiempo que a los hijos de los proletarios: “no busqué obtener un diploma de partera sino para utilizarlo como medio. Yo me decía: curemos, embellezcamos la carne y el espíritu estará con nosotros y el corazón nos amará”.[10] Sin dudas, su indigencia la obliga a “hacer de ese bello estado un oficio pero sin embargo lo menos a menudo posible”. Ella busca no obstante otra cosa que un modesto ganapán a cambio de un servicio médico a las mujeres pobres:

> Con mi estado y mi posición libre, tan independiente, pienso establecer un centro de influencia bastante importante para producir más tarde un bien inmenso; ese bien se extenderá no sólo a la maternidad sino también a todos los sentimientos que componen la vida, porque no es la hermana de la caridad la que deseo ver que se renueva a mi alrededor en algunas pálidas copias sino la mujer que quiero ver elevarse en toda la belleza de su naturaleza.[11]

A la proletaria, partera y médica de sus hermanas, le sería entonces posible conciliar el cuidado del material y el sacerdocio humanitario; de hacer nacer, material y espiritualmente, un tipo de la humanidad por venir. Pero los azares de la existencia proletaria nunca son pocos, especialmente en aquellos que se exponen para preservar a los otros. Pronto la dedicación del hermano de Suzanne a la causa de sus camaradas sombrereros lo conducirá a la cárcel de donde saldrá inocente, pero afectado por una languidez mortal. Suzanne deberá entonces hacerse cargo de su sobrina, y también de su viejo padre al que 50 años de trabajos, sin duda, no aportaron ninguna fortuna. Tendrá, entonces, que abandonar para sus responsabilidades de sostén de familia la

10. Suzanne Voilquin a Enfantin, 23 de enero de 1838, Ms. 7627.
11. Ibid.

independencia de la sacerdotisa y separar de nuevo el intercambio de servicios materiales y el apostolado del futuro:

> Es necesario para eso más de un mes de rutina, un contra hábito más difícil de adquirir; es hacer de mi estado que quisiera vincular al sacerdocio del futuro una especulación, un asunto de dinero. Eso me fatiga, me disgusta, me produce mal humor; entonces miro a mi alrededor y me digo: es necesario que sea así porque tu existencia se ha triplicado desde hace un mes, eres una partera de 1838 y no una sacerdotisa del porvenir. Enseguida me resigno y busco, como todo el mundo, hacer una clientela...[12]

La aritmética de las contradicciones sociales es rigurosa: una existencia que se triplica es una vida que se reduce a la tercera parte. Para obtener una "existencia independiente" en provecho de su padre y de su sobrina, la sacerdotisa deberá abandonar su "vida social y religiosa". Para cumplir con sus deberes hacia los suyos, deberá ir lejos de ellos para "formar su clientela" en San Petersburgo, en ese Oriente del trabajo frío que se opone al Egipto de los profetas como a la Norteamérica de sus utopías. "Desde ese momento me hice mundo para obtener por mi trabajo una existencia independiente y digna para que puedan disfrutar de ella tú y mi viejo padre. Forzada a vender completamente mi tiempo, mi lenguaje, toda mi vida exterior, debí comprimir mi corazón y mi voluntad, sin reservar más que mi pensamiento de libertad".[13]

Otro exilio en los territorios del trabajo sin frase, el de Désirée Verte en esa Inglaterra de las máquinas donde ella no tiene más que trabajar a falta de servir y obtener placer a falta de amor:

> El trabajo es tan poco atrayente que estaría igual en la cárcel. Hay que trabajar desde las 7 de la mañana hasta medianoche [...] y estamos sujetas a los caprichos que varían según el curso de la Bolsa. ¡Ah, qué cosa estúpida que es la industria

12. Suzanne Voilquin a Enfantin, 13 de mayo de 1838.
13. *Souvenirs d'une fille du peuple*, op. cit., p. 402.

civilizada! [...] ¿Usted espera, mi buen señor Fourier, que el amor venga a distraerme, el amor de un inglés, cree usted? En eso, son como en la mecánica, no entienden más que lo material o un amor quimérico que no puede existir más que en la imaginación [...]. Nunca tendré amor como me hace falta. Ya he tomado mi decisión, me limito al placer.[14]

La posición de los exiliados que se limitan al material de los deberes y de los placeres, soñando pasada la medianoche con el falansterio o con la humanidad futura, denuncia también, por su radicalidad, el compromiso por el que sus hermanos buscan olvidar su propio exilio, entre lo cotidiano de los trabajos –que en conjunto están mejor que en 1831– y los encuentros de los días de fiesta: baile en la Barrière des Amandiers, reuniones en la isla Seguin o en la isla Saint-Denis para celebrar el aniversario del Padre o la apertura de los trabajos del Templo... ¿No es eso precisamente reducir el templo del futuro a las dimensiones mezquinas no ya del hospicio ofrecido a la pobreza por la generosidad filantrópica sino de lo que tal vez le es simétrico por el lado de las aspiraciones obreras: las islas de amor del domingo o las juergas del sábado a la tarde? Retorno a las fuentes o repliegue del gran sueño sobre lo común de los divertimentos populares. Ese repliegue, es cierto, puede darse reglas de la estrategia y exigencias de la propaganda. Por esto, Vinçard intenta, por la buena causa, decir la fe nueva en el viejo lenguaje del epicureísmo republicano. Para hacerse admitir como *demonio del infierno* en la canción de los Infernales, el pastor de la familia obrera asegura sabiamente, con el tono de *Ran Tan Plan*, la transición de la mesa báquica a la mesa santa:[15]

Lúbricos o báquicos
Estoy impaciente
Por las órdenes satánicas
Y por oficiar

14. Désirée Verte a Fourier, 14 de agosto de 1833, Archivos nacionales, 10 As. 42.
15. "Aux Infernaux", en carta a Enfantin, 12 de marzo de 1838, Archivo Enfantin, Ms. 7627.

En la mesa inmunda.
Vengo como beato
Para darme al diablo
En vuestro Sabbat

A mi cuello gordo
A mi aspecto libertino
Se ve que por naturaleza
Soy algo Mandrin.
No callaré en absoluto
Que en Belzebuth
La materia humana
Fue a menudo mi objetivo.

[...] Vosotros recordáis
Las hazañas diabólicas
Que en nuestra independencia
Hicimos hace tiempo,
Dando latigazos,
Gendarmes, soplones
Vi sus traseros
Con el fuego de los petardos

[...] Si el Imperio infernal
Acepta mi balance,
No hace falta que ignore
Que esos días ruidosos
Para mí son todavía
Pequeños juegos de niños.

Sí, helados de espanto,
Demonios, ¡temblad!
Aquel que se presenta
Es más diablo que vosotros

[...] Sabed que en mi alma
Un fuego diabólico
Me hizo creer en la mujer
Como uno cree en Dios

[...] Yo creo que al más digno
Pertenece el poder,
Pero del nacimiento,
Diablo rabioso,
Odio la potencia
Y los prejuicios

Puesto que hace falta deciros todo,
Adornos del Infierno,
La gran sartén
Me espera en lo de Lucifer.
Sea dicho sin misterio
Sabed pues finalmente
Que el nuevo hermano
Es sansimoniano.

Bello ejercicio de transcripción; pero, ¿qué esperar en verdad de ese matrimonio del cielo y de la tierra, de esa misa de Sabbat paródica, que, para elevar a los amateurs del Baco republicano a la comunión de la Asociación Universal, consagra a la inversa el vino turbio de las *goguettes* en la sangre de la primera alianza? Es preciso confesar que esta vez está algo mordida por el escepticismo del mundo: "Todo eso es una canción, canción, pero ayuda a vivir y quien vivirá verá...".[16] Esta impiedad no se verá, sin embargo, denunciada por el lado del integrismo sansimoniano. Después de todo, esas bodas de Caná prosaicas no hacen más que retomar en la cuenta proletaria ese uso de los actos simbólicos y del lenguaje religioso que anticipaban, en el orden de la representación, la transformación de una realidad todavía

16. Vinçard a Enfantin, ibid.

no cambiada. A imagen de las metamorfosis que un burgués con las mangas arremangadas pasara por proletario, un abrazo por una reconciliación de las clases y algunos agujeros en un jardín de suburbios por el templo de la humanidad futura, la familia proletaria puede dar sus colectas fraternas por actos apostólicos y un refrán de *goguettes* por el cántico de los tiempos nuevos. La crítica de esos sacramentos paródicos vendrá entonces de otra parte. Es el ebanista Lenoir, que se pasó al fourierismo, quien recuerda a Vinçard lo serio de la promesa religiosa: no se trata de rebautizar las buenas obras y las malvadas coplas del pasado, de cambiar en idea el vino de la *goguette* en vino de la comunión. Es necesario transformar realmente la mesa del pan cotidiano en mesa de la Comunión universal. No se trata ya de dar nombres nuevos a las prácticas antiguas, sino de producir *hechos sociales* inéditos:

> Usted se jacta de los hechos que ha criticado en los filántropos y que ni siquiera usted tiene el mérito de haber inventado. Así me recuerda que hemos ayudado a uno o a otro. Yo lo sé, lo hice; al no poder hacer mejor, hemos hecho bien, pero todo esto no puede entrar en consideración entre los hechos sociales [...] a menos que usted encuentre una gran diferencia porque lo habría hecho por Religión, lo cual cambiaría algo para el oído pero no para la inteligencia. Sólo sería un nombre más sonoro, pero el hecho sería exactamente el mismo [...] en tanto que usted no haya producido hechos semejantes, hechos que se producen en las *goguettes*, no tendrá derecho a considerarse como habiendo hecho una obra de buena voluntad más poderosa que el dinero. ¡Ah!, por ejemplo cuando usted haya abolido para una parte de la humanidad la explotación del pobre por parte del rico, por la armonización de sus intereses respectivos, cuando usted haya podido liberar a las mujeres de la autoridad marital, cuando haya preservado a esas mismas mujeres de los horrores de la prostitución al realizar su liberación material sin la cual toda otra es imposible, cuando haya puesto a los niños en un medio tal en que podrán desarrollarse íntegramente y

> libremente siguiendo sus aptitudes, y cuando haya establecido para toda esta fracción de la familia humana una verdadera solidaridad, entonces podrá decir: hemos hecho algo social [...] Por último, mi viejo, admite que nuestros paseos alegres, nuestros bailes filantrópicos o religiosos, como quieras, que eran las manifestaciones posibles de nuestra buena voluntad, no son en absoluto hechos que puedan salvar al mundo.[17]

Para "salvar al mundo", la religión del porvenir debe apartarse de los milagros que halagan las ilusiones de los sentidos hacia aquellos que dan al pueblo el pan del cuerpo con el del alma: el sansimonismo no hacía más que reproducir la puesta en escena de las Bodas de Caná, el fourierismo aporta la ciencia de la Multiplicación de los panes, la única capaz de superar la oposición del egoísmo y de la dedicación, de los intereses materiales antagonistas y de los goces imaginarios de la fraternidad. Lenoir se encargará más tarde de recordarles a sus camaradas sansimonianos de *La ruche populaire*: es en la trivialidad de la cocina social donde se prepara la mesa santa de la Comunión universal y es el desprecio por las "mezquindades" de la materia lo que retrasa el cumplimiento de la Promesa:

> Sabe usted que se escaparán de todos los pechos humanos gritos de entusiasmo sublime y que las lágrimas de una felicidad inaudita correrán en todos los ojos el día en que se dirán unos a otros: Hermanos, la miseria ha desaparecido de nuestro mundo; la mesa está ahora servida para toda la tierra, no más obreros ni obreras, no más viejos ni niños que sufren de hambre; todos están llamados al banquete universal y todos van allí a beber.
>
> Sabe usted también que si después de siete mil años que nuestra humanidad existe, ella se pudre aún en la miseria, la ignorancia y el embrutecimiento, es una consecuencia natural, lógica de su desdén por esos trabajos que, en todo tiempo, fueron considerados como indignos de fijar la atención

17. Lenoir a Vinçard, 15 de mayo de 1836, Archivo Enfantin, Ms. 7755.

del hombre educado y como buenos solamente para ocupar al populacho de esclavos, de siervos o de proletarios. Es la consecuencia del estúpido orgullo que aun hoy califica de trivialidades a productos como las CEBOLLAS y las PAPAS. ¡Oh! ¡estupidez humana de las trivialidades! Pero son las obras de Dios.[18]

La rehabilitación de la materia no es asunto de ceremonias apostólicas que colman imaginariamente la separación de los trabajos materiales de las armonías celestes, es obra de la unión establecida por la ciencia entre los cálculos de la providencia y las cuentas de las familias. A las parodias de la transformación cualitativa se oponen los verdaderos milagros de la cantidad. Es necesario revertir la perspectiva infantil para mantener las promesas del sansimonismo. Oponer la gran obra del apostolado industrial a las mezquindades del puchero es dedicarse a las campañas imaginarias de los ejércitos inhallables. Es la *ciencia* de la domesticidad la que debe dar las bases de lo que prometen en vano las representaciones de la religión industrial. En este punto los fantasmas gastronómicos que Lenoir –esposo, es cierto, de una cocinera– comparte con su patrón unen la experiencia que había conducido a la ciencia societaria con los pioneros del apostolado de las mujeres: no es en absoluto la Mujer libre la que debe presidir la obra de la Asociación Universal, es la asociación industrial y doméstica la que, al sustituir a la fragmentación familiar, planteará las bases materiales de la liberación de las mujeres y de los hombres. En 1833 ya, Reine Guindorff había respondido a los sansimonianos con el argumento que ellos oponían a los republicanos, el de la libertad "formal": "Responder a las mujeres que imploran por un remedio a sus sufrimientos y al de sus hijos [...] diciéndoles 'reclamad vuestra libertad moral', es parecerse a aquellos que, cuando el pueblo tiene hambre, le dicen 'reclamad derechos políticos', como si esos derechos pudieran satisfacerlo y organizar de otro modo el trabajo".[19] El mejor medio para las mujeres de adquirir su libertad es entonces "rogar

18. Lenoir, "Ce qui est et ce qui n'est pas progrès", *La ruche populaire*, febrero de 1840.
19. Reine Guindorff, "Aux Femmes", *Tribunes des Femmes*, Primer año, p. 205.

para apresurar la realización de un nuevo orden social en el que la asociación deberá remplazar el aislamiento y donde todos los trabajos serán organizados de modo que, de todos los que podemos hacer, haya en ellos lugar para nosotros".

Doble exigencia: por un lado, es necesario asegurar a las mujeres los medios de una existencia independiente sin la que siempre serán *esclavas* de los hombres; porque "aquel que nos da nuestra vida material puede siempre exigir que a cambio nos sometamos a lo que desea". Pero esta independencia no puede ser el simple efecto sobre la vida privada de una organización nueva de ese espacio privado donde la mujer es esclava de una segunda manera, impedida por las tareas de la casa de dedicarse a todas las carreras para las cuales es apta. "Cuando la organización tenga por *base la asociación*, no empleará más que una parte pequeña de las mujeres, aquellas solamente que serán conducidas por su gusto; mientras que las otras podrán dedicarse a todo aquello que les convendrá". A la representación de la emancipación *moral*, hace falta sustituirle la propaganda para la realización experimental de esa emancipación *material* que funda la emancipación *social*: único medio de dar a todos el pan cotidiano, a la vez que se aplaca la sed de aquellos y aquellas que son comprimidos por la necesidad de las dedicaciones familiares y por la incapacidad del orden civilizado para ofrecer una carrera a sus aspiraciones.

El falansterio tiene entonces una doble ventaja sobre la religión industrial. Empieza por el comienzo, por la base material de la emancipación. Pero esa materialidad no es la simple ebriedad productivista donde debían perderse los cálculos de unos y las ensoñaciones de otros. A las paradojas de una doctrina detenida por el intervalo entre el trabajo y el goce, la ciencia fourierista sustituye el cálculo de las atracciones que socializa los intereses y hace productivos los deseos de infinito; a la fabricación imposible del hombre nuevo, ella opone una distribución de las diferencias que forma el orden armónico con los elementos de la anarquía civilizada. Es este último aspecto el que retiene particularmente a la móvil Désirée Véret a quien el encuentro con Enfantin había sacado de la quietud egoísta de su infinito para crear en ella "una

verdadera anarquía, la imagen viviente de la sociedad".[20] Sin duda esa anarquía no le deja descifrar en qué ella podría contribuir con ese falansterio cuyos retrasos deplora: "No es que tenga la esperanza de ir allí porque suelo preguntarme para qué puedo servir en un falansterio. Mi naturaleza fue quebrada, falseada por la civilización. Hay en mí un caos que no puedo aclarar y cuanto más vivo más me encuentro indescifrable".[21] Pero esa incoherencia que le prohíbe encontrar su lugar en el orden armónico es, por el contrario, para el hombre de ciencia un medio de definirla: "Dejo fluir mi pluma segura de que nada está perdido para usted y de que en medio de mis quejas de una pobre civilizada usted encontrará algunos gérmenes que habrían hecho una feliz armonizada". A diferencia, entonces, de Gauny cuya ausencia de "armonía" expulsaba lejos de la armonía de los coros sansimonianos, ella podrá, gracias al *descubrimiento* de Fourier, ver pronto "rostros plenos de felicidad y de franqueza" en lugar de las "figuras frías y secas" del exilio proletario, y abandonarse a su natural "sin temor de quebrar a aquellos que [la] rodean o de ser quebrada por ellos".

Impotencia de la buena voluntad, potencia de la ciencia para satisfacer las necesidades de los trabajadores reconciliando la naturaleza dividida de los proletarios. Pero, al mismo tiempo, las condiciones de esa reconciliación caen por fuera de su poder. Ellas dependen de la ciencia que calcula las atracciones pero también de los medios materiales necesarios para la experimentación. Los proletarios esperan la obra del sabio; éste espera el dinero de los capitalistas a los que se esfuerza por probar que si se duplican las satisfacciones de los proletarios se puede cuadriplicar el producto de su trabajo. Esos razonamientos no atraen desgraciadamente más que fuentes limitadas y la buena voluntad mal esclarecida de los filántropos de izquierda. En Condé-sur-Vesgre y en Cîteaux, como más tarde en Texas, sólo saldrán caricaturas de falansterios, simples comunidades de buenas voluntades impotentes, rebautizadas más que transformadas por la teoría societaria. Esos fracasos, es cierto, pueden servir todavía de

20. Désirée Véret a Enfantin, 31 de agosto de 1832, Archivo Enfantin, Ms. 7608.
21. Désirée Véret a Fourier, 14 de agosto de 1833, A.N., 10 As 42.

prueba a los sabios. De la obra abortada de Texas, Considérant calculará más tarde que produjo la exacta proporción de lo que ha sido invertido allí de teoría. Pero allí donde los sabios pueden siempre leer *a contrario* la confirmación de la potencia de la *ciencia* y del *dinero*, los proletarios son llevados a constatar la impotencia de sus "condiciones materiales" que excluyen su propia potencia. Julie Fanfernot, que fue a buscar a Condé-sur-Vesgre la solución a sus contradicciones de mujer proletaria, dividida entre las pasiones y los deberes maternos y la voluntad de intervención social, ella discierne enseguida el vicio de esa organización que pretende "que con el sentimiento en lugar del dinero el falansterio sería una obra abortada".[22]

En cuestión de reconciliación, la comunidad de trabajo lleva a la doble vida proletaria simplemente a una unidad comparable a la de los mecánicos de Inglaterra o del trabajo frío de Rusia: "Su organización no era más que un montón de máquinas, sin movimiento y paralizadas por la impotencia [...] quieren regenerar la sociedad y siguen esclavos de lo que la sociedad tiene de más ignaro y de más estúpido".[23] Lo que falta al falansterio es simplemente la fuerza del pueblo, fuerza paradójica que consiste en esa *división* misma que la ciencia societal, luego de la religión industrial, quería suprimir: unidad contradictoria de necesidades egoístas y de dedicaciones sin límite, sumisiones ambiguas y levantamientos imprevistos, potencia de los sentimientos sin objeto o de canciones que ponen al proletario a distancia del orden mismo que ellas embellecen; eficacia desconocida de la ilusión que hace residir en palacios de ideas a los habitantes de los ranchos... Un solo día los fourieristas de Condé vieron la tristeza de su comunidad amenizada: por el pasaje y las canciones de un sansimoniano. Al mecenas del lugar, que descubre, con las canciones de Vinçard, el *entusiasmo* que falta a su comunidad, el pastor músico de la "familia" obrera puede mostrar la contradicción del materialismo fourierista:

22. Julie Fanfernot a Vinçard, citado en *Mémoires épisodiques*..., op. cit., p. 161.
23. *Ibid.*, p. 161.

> ¿Usted no tiene entonces hombres y horas de placer, músicos para hacer bailar, el domingo algunos alegres refranes para dar entusiasmo al trabajo? Pero entonces usted luchará en vano contra el viejo mundo que da tantos placeres a los ociosos que siempre están satisfechos, y que no da nada a los trabajadores.[24]

Dar entusiasmo al trabajo... ese entusiasmo justamente sólo es posible si uno deja una indeterminación suficiente para la definición de ese trabajo. La potencia de "la otra espera" denuncia el espejismo del trabajo interesante. El corazón puede ir "al trabajo" por esa misma energía de la canción que lo empujaba ayer o lo empujará mañana a las ensoñaciones del templo, a los disparos de las barricadas o a la suspensión colectiva del trabajo. A las burlas de Lenoir, que opone las potencias de la ciencia y del dinero a la buena voluntad de los sentimientos fraternos y a la vanidad de los paseos cantantes, Vinçard puede entonces replicar el argumento: no solamente el ebanista que discurre tan bien sobre la "potencia de la plata" no la detenta más que su contradictor, sino sobre todo esa potencia no es precisamente real sino como poder de explotación: "Con la potencia de la plata ellos han confeccionado pantuflas sociales que nos calzan ridículamente, qué dices, la piel que emplean es un poco menos flexible que los forros con que envuelven a sus mulas. Tampoco es piel de gamo, los pies no están cómodos en ella".[25]

De las dos "potencias" reivindicadas por Lenoir, una –el dinero– no es y no podría ser sino la potencia de lo que es, la del privilegio y la explotación; la segunda –la inteligencia– es en los hechos muy conveniente respecto de la primera para que se pueda, entre sus hijos, reconocer a los legítimos: "Es que ella tiene la familia más numerosa, y es evidente que se prostituye porque uno ve que muchos bastardos se pavonean con su nombre y que no tienen ningún título; es la intriga, la astucia, la pelea, la contradicción, la chicana, la argucia, el *pathos*, el lapsus". Esos travestimientos de una inteligencia prostituida a la potencia del dinero no son más temibles que las ilusiones del

24. Vinçard, *op. cit.*, pp. 159-160.
25. Vinçard a Lenoir, 16 de mayo de 1836, Archivo Enfantin, Ms. 7627 (para las citas siguientes, no repetiremos la referencia).

sentimiento. A Lenoir, que ironiza sobre las diferencias "para el oído" entre las prácticas filantrópicas y los actos apostólicos, Vinçard responde con la metáfora auditiva: "Hablas de lógica, pero el razonamiento, puedes verlo, es un ruido a menudo incluso sin eco, es la ola del mar que muge y se lanza y no puede tocar los cielos, es un estertor de agonizante, es un ruido sin efecto y a menudo sin causa".

A ese ruido sin causa, efecto ni eco se opone la única potencia capaz de elevarse de la tierra al cielo, la que se manifiesta en los "latidos del corazón", presente de un Dios "que se da todo entero", potencia ubicada "en el corazón del pueblo y de la mujer": no la simple ilusión de los grandes sentimientos y de las palabras sonoras que rebautizan las caridades de la filantropía o los ran-tan-plan del cabaret; porque las ayudas fraternas distribuidas entre sansimonianos no se dirigían al infortunio sino al *valor social* de individuos capaces de hacer centuplicada la obra general. "...Los filántropos no hacen nada y [...] nosotros, nosotros hacemos y hemos hecho hombres; con la potencia artificial *dinero*, hacemos nacer la potencia *corazón* [...] ¿acaso los filántropos se ocupan de eso?" En cuanto a la *goguette*, a los paseos con cantos y a los bailes "filantrópicos o religiosos como tú quieras" que el ebanista juzga "rococós", desde lo alto de su "cátedra científica", mostraron recientemente que eran el lugar de un sentimiento religioso capaz de hacer temblar las potencias establecidas. "No está tal vez allí positivamente donde está ahora el templo del pueblo, pero, amigo mío, hace poco incluso se hacían cosas santas y religiosas, recuerda entonces al gran padre Béranger". Esas cosas santas y religiosas preparaban, se sabe, la gloriosa revolución que, al bello sol de Julio, ha mostrado a todos los idólatras de las potencias materiales o científicas que la potencia del corazón/potencia del pueblo no era la de los impulsos y los refranes sin consecuencias.

La provocación fourierista conduce así más que nunca al más ortodoxo de los fieles sansimonianos al modelo irrecusable de toda emancipación popular: no hay otra vía para el pueblo que aquella en que él manifiesta *su* potencia, la que ha revelado el tiempo suspendido de Julio. El conflicto no trata sobre la interpretación de los tres días en términos de violencia o de fraternidad, de éxito o de fracaso; opone a aquellos que

reconocen o no reconocen en él, el comienzo de una era nueva: la era de la potencia propia del pueblo. De ese reconocimiento debe seguir no solamente un trastorno de las relaciones establecidas por la antigua y la nueva sabiduría entre la ilusión de los impulsos populares y la realidad de las condiciones materiales, sino también una redistribución de la vieja jerarquía que sostiene el orden de esa ciudad cerrada a los fabricantes de ilusiones: la del *nous*, del *thymos* y de la *epithymía*. En vano los utopistas emplean esos años de reflexión para definir las medidas y las proporciones nuevas de la jerarquía trinitaria. Ya la conspiración insignificante de los vendedores de estampas y de los cantores obreros ha desbaratado los cálculos de su ciencia. Los proletarios de Julio han tomado de los guerreros, o de su imagen, la potencia del corazón que ellos oponen hoy a las complicidades de la ciencia y de los intereses materiales.

La oposición de la moral y de la eficacia material es así dada vuelta. Privada de la potencia del pueblo, la ciencia social no puede ser más que la ciencia de la explotación y el único progreso que puede proponer a los proletarios es el que haría de ellos un pueblo de burgueses, es decir, de animales esclavos de su vientre: sueño monstruoso si no fuera irrealizable, pero tal vez también irrealizable porque es monstruoso, porque es contradictorio con esa potencia del pueblo que no actúa nunca tan bien para el desarrollo material del progreso que cuando da la espalda a los cálculos de la ciencia de los intereses materiales. Así la acción popular de 1830 ha inaugurado prácticamente la era de la decadencia de la explotación al transformarla de "práctica social sufrida" en "calamidad confesada por la mayoría". Es este progreso lento e ineluctable del principio que penetra el pensamiento y la acción de las masas el que el espíritu "espontáneo" de los doctores sociales quiere apresar en los movimientos mecánicos de sus paralelogramos de fuerzas.

En *La ruche populaire* es naturalmente un viejo director de enseñanza de los obreros, Gustave Biard, el que da al aprendiz doctor Lenoir esta respuesta y esta lección:

> La realidad, juez en suprema instancia de toda teoría producida por el espíritu, es económica en las totalidades o sistemas

> ordenados de todos esos profesores de la gramática social. En el momento de actuar, los hombres y las cosas suceden según está ordenado por la economía infinita y, de todos los programas propuestos, siempre hay sólo los pensamientos morales, es decir, universales, que son los que sirven de faro al pueblo, es decir, a la masa de hombres, para hallar la gran ruta a través de la multitud de atajos en los que se intenta extraviar, con buena o mala intención, la multitud de las pequeñas inteligencias espontáneas que toman con gusto un reglamento como evangelio, una extensión de cien toesas cuadradas llena de granjas para un mundo, algunas vías ferroviarias para una fusión de todos los intereses, un restaurante comunal para una asociación.[26]

Un reglamento, cien toesas cuadradas, algunas líneas de ferrocarril, un restaurante comunal... la denuncia del paralelogramo fourierista no deja de recordar los cuatro círculos del infierno descriptos por Gauny. Es que la crítica del fourierismo tiene una función precisa: permite a los proletarios sansimonianos perseguir su sueño exorcizando las imágenes del obrero-máquina y del proletario animalizado. Es preciso mostrar que el primado fourierista de las condiciones materiales no tiene otro modelo más que el provisto por esos privilegiados de la fortuna "cuyo vientre es su dios" y cuya cabeza

> representa la de un avestruz respecto de la masa de carne en lo alto de la cual se sienta como un morabito sobre un elefante [...] Cuando usted dice: el asunto primero y más importante es fundar asociaciones domésticas donde todos tengan a voluntad de qué vivir bien en vestimenta, locación y alimento; y paralelamente usted no decreta nada a hacer en obra moral, no se da cuenta de que tiende a hacer de la sociedad un avestruz, es decir, un animal con la panza más grande que el corazón, todo egoísmo y sin dedicación.

26. Gustave Biard, "Vues sur l'école des intérêts matériels", *La ruche populaire*, marzo de 1840 (no repetiremos la referencia).

Si el artículo del sabio tipógrafo no hubiera puesto un término a la discusión fraterna, el ebanista discutidor le habría pedido cuentas sin duda de ese deslizamiento de la metáfora que pone el corazón en el lugar de la cabeza para subsumir más fácilmente la cuestión de la ciencia bajo la clásica oposición del egoísmo y de la dedicación: desplazamiento reglado de la posibilidad lógica a la posibilidad material y de la posibilidad material a la aceptabilidad moral. Porque son precisos no dos sino tres términos para establecer el privilegio *práctico* de la dedicación. ¿Por qué, se preguntan en efecto los fourieristas, apelar a la dedicación si se puede establecer la felicidad común sin recurrir a esa virtud bastante mal compartida?

> ¿Por qué la dedicación? Sucede que sus bellos programas de asociación no son otra cosa que programas y no llegan a ninguna realización; sucede que el pueblo, con todo eso, sigue siendo lo que es, explotado por los intrigantes que aprovechan el tiempo durante el cual discurren todos los fabricantes de sistemas; sucede que los intrigantes disminuirían pronto si, en lugar de predicar lo que uno no puede siquiera realizar parcialmente, trabajáramos todos en perfeccionar nuestra soberanía colectiva.

¿No es eso –replican los amigos de Lenoir– dejar al pueblo morir de hambre mientras espera el "perfeccionamiento" de esa soberanía? Que se pongan entonces en obra, responde Biard; pero esa prueba material remite a una condición previa moral: ¿cómo actuar cuando se ha agotado la fuente de toda obra popular, la dedicación? La realización del monstruo, un pueblo sin dedicación, está detenida felizmente en su principio por la contradicción:

> La primera obra es dar vida: y bien, tened entonces el poder de materializar el milagro de los cinco panes y de los dos peces [...] y luego hablaréis. Pero una vez más, usted no realiza nada, y felizmente, porque si pudiera organizar sin deberes morales, sin dedicación, usted haría del pueblo lo que fueron siempre

las oligarquías, una reunión de delincuentes que disfruta de la vida sin ninguna carga, que habla de la moral, de la justicia, del orden público, con la espalda protegida por el calor del fuego y con el vientre en la mesa, y librados sólo a los apetitos ladinos de un egoísmo incurable.

Para el viejo Compañero de la Mujer y para sus prosélitos obreros, como un poco más tarde para los intelectuales trabajadores de Brook Farm, cuya "experiencia debía caer en el fourierismo, para morir así como lo merecía, por haber sido infiel a su propio espíritu",[27] la cocina fourierista de los intereses representa la recaída del sueño angelical, la animalización de la religión humanitaria. Pero, en ese año de 1840, que es el de un décimo aniversario moroso, la clásica y distante imagen de la religión –inmediata, animal, oriental– de las castas toma una figura inédita y bien cercana: la de una clase proletaria, transformada en tropa de pequeños burgueses, que llevan el gorro de algodón de Jérôme Paturot y que profesa las opiniones de Joseph Prudhomme. Imagen de un nuevo animal político exaltado por los economistas y los filántropos: el obrero conquistado a los instintos propietarios del ahorro y a las seducciones del confort económico barato; desposeída entonces de la potencia –ilusoria y real– del pueblo, la "potencia corazón" fuente de las entregas no calculadas y de las subvenciones incalculables. Cómo los compañeros del apóstol Vinçard, que acaba de abrir un pequeño comercio de óptica en el pasaje Saucède y que es entonces ahora "tendero [...] casi burgués",[28] cómo esos apóstoles que la ausencia de obra remite a un uso individual de sus capacidades podrían ser insensibles a "esos vientos diabólicos que soplan de no se sabe dónde y que, lejos de mantener el fuego divino de las grandes cosas, levantan, expulsan y destruyen hasta las últimas chispas del entusiasmo";[29] cómo no temerían la atmósfera de mezquindad que hacen reinar tanto las prédicas de los economistas oficiales sobre las virtudes de las cajas de ahorro como la contabilidad de una oposición ocupada en disecar el presupuesto y las dotaciones: "Todo

27. Hawthorne, *Valjoie*, París, 1952, p. 365.
28. Vinçard a Enfantin, 8 de agosto de 1838, Archivo Enfantin, Ms. 7627.
29. Vinçard, "Sur la réforme électorale", *La ruche populaire*, marzo de 1840.

se marchita, se reduce, todo es mezquino [...] nos llenan de necedades monárquicas, liberales, constitucionales [...] eso no molesta en nada la vida animal; eso mata el espíritu y el corazón, pero ¿qué importa? Siempre que se viva confortablemente; eso es lo esencial".[30]

En las apologías del confort barato como en los discursos de un liberalismo pasado al régimen del vientre, los proletarios fieles leen una amenaza real:

> Si en el pueblo cada individuo pudiera decirse burgués y propietario, para él terminaría toda gloria, toda nacionalidad. ¿Que podría esperarse, en efecto, del futuro de un pueblo compuesto de pequeños burgueses, de un pueblo donde cada individuo sería su propio centro, defendería su pequeña propiedad, su pequeño negocio, su pequeño taller, sus pequeños derechos políticos, porque todo entonces sería infinitamente pequeño?[31]

Ese porvenir rechazado por el sastre Desplanches se parece en cada uno de sus rasgos al destino evocado por Biard de un pueblo de bribones fourieristas, que hablan de moral y de orden público con la espalda protegida por el fuego del hogar y con el vientre sobre la mesa. A los hijos perdidos del sansimonismo, un momento atraídos por la esperanza nueva, la gastrosofía fourierista aparece hoy como un simple punto de honor de un mundo dedicado a la religión del vientre, la forma sabia del culto de Baal.

Pero ese encarnizamiento sobre la caricatura animal de su religión, ¿no es también el entierro de su propia fe? Cómo no sorprenderse con las palabras que emplean hoy los apóstoles del amor y de la potencia del corazón: "Estaría terminada toda nacionalidad... un pueblo donde cada individuo se haría centro... perfeccionar nuestra soberanía colectiva... pertenece a cada generación trabajar en provecho de la generación siguiente...". No es ya la prosa mística y sensual de los sacerdotes sansimonianos; pero tampoco son las palabras y las expresiones en las

30. Vinçard, "Sur la réforme électorale", *La ruche populaire*, marzo de 1840.
31. Desplanches, "Un mot à la bourgeoisie", *La ruche populaire*, julio de 1841.

cuales los fieles proletarios buscaban acordar en ellas las ensoñaciones de la religión natural o las fiebres de la pasión republicana. Si el léxico es diferente es porque el universo imaginario de los apóstoles obreros ha cambiado –más rápido incluso tal vez que las condiciones de vida populares–. Ya no se encuentran muchos obreros que hablan de moral y de orden público con la espalda frente al fuego y con el vientre sobre la mesa, sino que la imagen de la mesa santa es ahora quebrada: hay, por un lado, la simple moral del deber y de la fraternidad donde cada niño del pueblo puede comulgar con el sacrificio ordenado por la providencia divina; por el otro, la moral aristocrática del goce, defendida para su propio uso por las castas oligárquicas de todos los tiempos, y degradada por sus cuidados en distribuciones de pan y juego de circo destinados a consolidar la esclavitud del pueblo.

Estos principios, que el último grupo de proletarios sansimonianos utiliza para abatir la bestia fourierista, hace diez años que un médico, antiguo carbonario y viejo discípulo de Saint-Simon, ahora vuelto a la religión de su infancia cristiana, ha comenzado a forjarlos, en absoluto *al lado* del sansimonismo sino *contra* él. La crítica "sansimoniana" del fourierismo no hace más que retomar los temas en nombre de los cuales Buchez y sus discípulos de la "Ciencia nueva" han enjuiciado, desde hace diez años, el sansimonismo de Enfantin. Ya en 1829, Buchez reconoció, en la figura mística dada por Efantin y Eugène Rodigués al "nuevo cristianismo", el mal absoluto, la bestia panteísta, y emprendió su refutación. Teóricamente en principio, mostró, en la doctrina que hace del espíritu y de la materia dos aspectos finitos de lo infinito divino, una teoría de la necesidad, que quita a la acción moral y al progreso humano su doble condición de posibilidad: una espontaneidad libre y una materia resistente. Prácticamente luego, denunció en la "rehabilitación" enfantiniana de la carne una simple sublimación del culto del vientre y de las bajezas nocturnas de la "carne banal de los cruces", sin proponerse hacer nada más que "volver a hundir a los hombres en los privilegios de las castas, la promiscuidad de los animales y las orgías del culto de Pan".[32] Luego de lo cual cons-

32. Lettre d'un disciple de la Science Nouvelle, *op. cit.*, p. 37, "De la nationalité", *L'Européen*, 1832, p. 146.

truyó pacientemente, a contracorriente de las religiones y las utopías nuevas, el edificio sólido de algunos principios válidos para todos: la única religión que pueda asegurar el rescate moral y el bienestar material de los hijos del pueblo es la religión de la fraternidad anunciada por Jesucristo. Pero es necesario desanudar los lazos de esta religión fraterna de los enlazamientos equívocos de las eucaristías nuevas.

La verdadera religión del pueblo se reconoce en algunos atributos. En principio, es *católica*, es decir, democrática: religión de una salvación para y por la colectividad, opuesta a los privilegios –judíos, protestantes u otros– de la fe y de la salvación individuales. Luego, es una religión *moral*, que interpela a todo individuo bajo la forma no del gozo prometido ni incluso del derecho reconocido, sino del deber exigido. De este modo, tomó por héroe evangélico a ese centurión que se sabe indigno de acoger al Señor pero que cree que su palabra curará a su servidor de la misma manera que sabe que serán ejecutadas las órdenes que da.[33] Esta religión también es *social* en sus objetivos como en sus medios: no promete a cada individuo su modesta parte de la felicidad colectiva sino como proporción del sacrificio que él habrá hecho de su felicidad egoísta; y más que todo tal vez es *nacional*: ella vincula el deber propio de los trabajadores, como de todos los ciudadanos, con los objetivos perseguidos por una nación francesa, hija mayor no de la Iglesia sino del Evangelio mismo. Todo el destino de esta nación está, en efecto, inscripto en su acta de nacimiento: ella se ha formado, en los tiempos de Clovis, en la lucha contra los bárbaros propagadores de la herejía arriana. Ahora bien, esa herejía tiene una significación bien precisa que constituye el modelo mismo de las religiones del egoísmo: separaba la persona del Hijo de la divinidad del Padre sólo para otorgar su moral facultativa a poderosos poco preocupados de hacer, al mensaje divino de la fraternidad, el sacrificio de sus privilegios. La "soberanía colectiva" que deben "perfeccionar" los apóstoles de la lucha contra el egoísmo debe trabajar en la realización, contra el egoísmo cuyas banderas portan las naciones protestantes, de esa misión nacional: someter los egoísmos de las castas al reino de la fraternidad; debe concluir esa obra

33. Mateo, VIII, 5-13 e "Introduction à la lecture des Saints Évangiles", *L'Européen*, 1837, p. 74.

perseguida a través de las centralizaciones antifeudales de la Francia monárquica y las conquistas liberadoras de la Francia republicana.

Los arreglos de cuentas tardíos entre obreros sansimonianos y fourieristas dejan percibir esta escena nueva: contra la comunión –la promiscuidad– sansimoniana de los corazones, de los sexos y de las clases, contra la ciencia fourierista de las atracciones –de los intereses– una nueva religión se ha forjado, bajo el aspecto de un retorno a la antigua; una religión democrática, moral, social y nacional que desanuda, para uso de los trabajadores y de los militantes de buena voluntad, las ambigüedades del "liberalismo" proletario; no ya una religión ambigua del Trabajo, una religión sin equívocos de las obras; no una religión para los obreros, una religión para todos; algo sin embargo más eficaz para las promociones o las sumisiones futuras del trabajo que los cultos organizados en su nombre: el principio de una inversión que proclama para todos la misma moral de la dedicación pero que determina su medida y el prototipo en la clase de aquellos que no tienen, de algún modo, los medios de escapar a la ley del sacrificio: esos proletarios obligados, para el común de sus días, a ir a buscar en el trabajo el pan de su familia, en los tiempos de excepción ir a defender el suelo de la patria. No se trata ya para los proletarios de apropiarse de la noche de los apóstoles y de los poetas burgueses sino de construir un mundo donde los burgueses conocerán de verdad y no ya como simulacro la jornada del trabajador.

En vano, entonces, los proletarios sansimonianos de *La ruche* creen todavía poder utilizar como "palanca" la "asociación de los corazones" con el objetivo de fundar "con todos los pensamientos que ocupan el mundo, un nuevo partido social y verdaderamente patriota que continúa, abraza y une en un sublime concierto todas las voces perdidas en esta gran Babel".[34] Al nuevo partido social, el partido de trabajadores, le hacen falta palancas más rígidas y moradas menos zumbadoras. Le hace falta una doctrina que sea en potencia la ley del mundo por venir. Pronto, una parte de los redactores de *La ruche* fundará un diario decidido a oponer al concierto de la polifonía babélica la voz unitaria y anónima de un solo principio. Se llamará *L'Atelier*.

34. "Reponse au Journal du Peuple", *La ruche populaire*, diciembre, 1839.

TERCERA PARTE
El Hércules cristiano

Capítulo 10
El banquete interrumpido

"¿Cuántos casados hay cada diez?" La pregunta planteada por esa "Encuesta sobre el trabajo y los trabajadores por los trabajadores mismos" no es sin dudas incongruente. Simplemente es inútil. Porque ya el ciudadano Cabet anticipó la respuesta bajo la forma de una pregunta subsidiaria: "¿Por qué tan pocos?". La respuesta a esta segunda pregunta no es menos misteriosa y está dada igualmente por adelantado en la sección "vicios de los obreros": los encuestadores militantes no tendrán problema en encontrar ahí, sobre cien individuos, la proporción inversa de sujetos entregados a las sensualidades conocidas: *ebriedad, tabernas, café, juegos, bailes, merenderos, disipación, carnaval.*[1]

Banalidad de los años cuarenta; lugares comunes con los que *el amigo de los obreros*, el infatigable barón Dupin, elabora interminablemente sus enseñanzas sobre la virtud regeneradora de las Cajas de Ahorro. ¿Es necesario verdaderamente sorprenderse de volverlas a ver en la pluma del más radical de sus adversarios, ese pontífice del comunismo que de los obreros no conoce más que a esos hombres

1. "Enquête sur le travail et les travailleurs par les travailleurs eux mêmes", Archivos Cabet, Instituto internacional de historia social, Amsterdam.

respetuosos y bien vestidos a los que instruye el domingo a la mañana en el salón de la calle Jean-Jacques Rousseau: el sastre Favard, el obrero Nadaud, el panadero Robillard o el joyero Prudent? Esta complicidad marca justamente la novedad del decenio que comienza. Al día siguiente de 1830, un trazo de pluma bastaba a los oradores del pueblo de Julio para rechazar los alegatos más amedrentados que audaces de los defensores, que comparaban el pueblo de los suburbios con los bárbaros antes apostados en las puertas del Imperio romano. Las imágenes de la realidad popular no faltaban para negar las apariencias de razonamiento y recordar a los hombres de manos blancas que bajo las rudas maneras y los vestidos groseros de los hombres de manos callosas palpitaba el corazón de las "grandes cosas".

Es justamente eso lo que se ha perdido: la clara relación de la apariencia con el ser. No se trata ya hoy de exaltar el corazón puro que palpita bajo la vestimenta grosera. Todos acuerdan además en considerarlas menos bastas: beneficio, según los economistas, de las máquinas que aportan, con los tejidos económicos, holgura al hogar del trabajador; desarrollo, según los publicistas obreros, de necesidades de apariencia que se satisfacen a expensas de lo necesario. Se habla menos igualmente de las manos callosas o de las frentes bajas; como si, mientras que la vestimenta de la pobreza se sofisticara, el cuerpo obrero perdiera los signos de su distinción: esas marcas de libertad que distinguen al trabajador del esclavo, incluso insurgente. Al juego del ser y el parecer, invirtiendo idealmente la sumisión de la miseria laboriosa revestida de ociosidad, ha sucedido ese espectáculo mixto donde los estigmas de la miseria se mezclan con los del gozo para componer la figura de un pueblo animalizado. Y las respuestas indignadas a las calificaciones burguesas han dejado lugar a una cierta comunidad de mirada sobre el espectáculo de la degradación: a la monótona enumeración burguesa de los vicios obreros corresponden las visiones obsesivas que asedian –todas las tendencias confundidas– a los diarios que los obreros instruidos consagran a la defensa de los intereses de su clase. Inútil entonces buscar aquí la parte de las invectivas católicas de *L'Atelier*, del asco sansimoniano de *L'Union* o de las

indignaciones comunistas de *La Fraternité* frente a la grosería de los divertimentos populares:

> Finalmente, hemos pasado esos días degradantes donde vuelven a vivirse en nuestras ciudades las tradiciones obstinadas de los primeros salvajes. Sí, todo tiende a lo animal en estos días; rostros de cartón, hocicos, picos enormes, trompas que esconden los nobles rasgos del hombre; los cuerpos se cubren de jorobas, las cabezas de crines, de cuernos, de escamas; todo se desfigura en el sentido de la animalidad... Pasead en esas fiestas, escuchad esos gritos ensordecedores y esos instrumentos de sonidos discordantes y si, entre esas indignidades, veis a la mujer salvaje devorando carne cruda, os preguntaréis si estáis en un país civilizado o entre los bárbaros... las voces se parecen y no tienen ya nada del órgano humano: es algo chillón, aflautado, agrio, como esos gritos que se escuchan de las bestias salvajes en los bosques. Luego cuando la banda está bien llena, cuando los licores espirituosos fermentan en los cerebros vacíos [...] son aullidos delirantes, frenéticos, que provocan que la piedad os apriete el corazón...[2]

La degradación del carnaval sólo dura felizmente algunos días por año, pero cada semana hay un domingo y un lunes para esos placeres de los trabajadores que, en "la cloaca fangosa que se llama la taberna",[3] son identificados con el trabajo del desenfreno. Y la confusión de tabernas tiende a extenderse en las calles del suburbio trabajador:

> Llegamos a la calle Sainte-Marguerite, verdadera cloaca de impurezas y de desmoralización. Es estrecha, sombría, barrosa, su aspecto es repelente [...] los sexos, las edades, todo está allí mezclado y confundido: las prostitutas sin trabajo, los cantores ambulantes, los músicos de organillo, que duermen allí

2. "Le carnaval", *La Fraternité*, marzo de 1842, p. 43; "Des plaisirs grossiers que le gouvernement donne ou laisse prende au peuple", *L'Union*, enero de 1845; "Le carnaval", *L'Atelier*, marzo de 1844, p. 95.
3. Démocrite Laloupe, "Variétés: La barrière Mont-Parnasse", *L'Imprimerie*, 14 de enero de 1840.

> por dos centavos, los prestidigitadores de lugar público, los tiradores de cartas [...] todo ello rebosa, se arrastra, grita imprecaciones o cantos obscenos y se libra sin ninguna vergüenza a los actos del cinismo más indignante.[4]

¿Mirada tomada prestada del burgués donde el rechazo social del Otro contamina las categorías morales al punto de identificar inmediatamente los efectos de la miseria con las marcas del vicio y de hacer del desempleo de una prostituta una manifestación suplementaria de su depravación? Pero justamente el burgués no tiene necesidad de probar que esa mezcla de inmundicias y de lubricidad pertenece a otra raza que la suya, de insistir tan complacientemente sobre los signos de la animalidad que distinguen a la manada del desenfreno, del pueblo trabajador, o de denunciar, en las columnas, el vino adulterado de las tabernas, "mezcla de madera de India y de litargirio",[5] para mostrar bien que el borracho de las tabernas no es un obrero con más sed que los otros sino el consumidor de un licor de la orgía que no tiene nada que ver con el brebaje estimulante del trabajador. El burgués puede evitar esas distinciones pero no el cerrajero, poeta y militante del barrio San Antonio, tanto más preocupado por afirmar la división de las dos poblaciones cuanto que siente la frontera más precaria:

> Pero que no vaya a creerse que ése es el pueblo del barrio. Aquellos que así lo piensan se equivocan en extremo: toman la espuma por las olas, la hez por el licor [...] Al pueblo hay que apreciarlo en el trabajo, hay que encontrarlo en los talleres y no en otra parte. Que vengan aquí y se verá al hombre de los trabajos rudos y no al hombre de la pereza o de la disipación. Que no vaya a buscárselo donde no está y que no se crea verlo allí donde jamás ha estado.[6]

4. "Variétés: Le faubourg Saint Antoine", *L'Atelier*, abril de 1843, p. 64 (reproducido con la firma de Gilland en el *Almanach du Travail*, París, 1851).
5. "Variétés: La barrière Mont-Parnasse", *op. cit.*
6. "Variétés: Le faubourg Saint Antoine", *op. cit.*

Pero quién sabe que en esos tiempos difíciles la estadía vivificante de los talleres es el patrimonio de los privilegiados y que el pueblo está a menudo allí donde no debería o no desearía estar: en las calles del barrio o bien en ese Saint-Eustache donde los obreros y los desempleados que dan vueltas por los talleres de la orilla izquierda se aglomeran con los mozos en busca de trabajo y los comerciantes ambulantes para canturrear las canciones que ejecuta el organista de la cloaca: *Le Mariage a la mode, La Lorette, Les Amours d'aujourd'hui* o *Le Dimanche d'un ouvrier*. Y sobre todo, ¿con qué extraña metamorfosis el taller, templo de la moralidad popular, se vuelve para la mujer y los hijos del trabajador la escuela de la depravación? "Los talleres están infestados por una banda de seres inmundos que no se distinguen de los animales sino por el uso que hacen de su razón para rebajarse a un grado por debajo de ellos".[7] Sin duda, ¿esos seres honestos están sin fuerzas contra su influencia? En todas partes, la espuma corrompe la ola y la hez desnaturaliza el licor. En el lugar mismo donde el pueblo debía presentarse, en verdad, se ve aparecer a ese personaje que constituyó la mirada del burgués. La máscara, la vestimenta o la cantinela del disipado alteran la fisonomía y la voz del trabajador. Todas las distinciones del verdadero y del falso pueblo, de la apariencia y de la realidad son impotentes contra esta confusión, esta pérdida de la identidad conquistada por el pueblo de Julio. Diez años después, de nuevo en la mirada, en la representación del otro, el pueblo obrero encuentra su identidad:

> Cuando un obrero aparece en la escena es un borracho, o es grosero o es ridículo. El olvido de las conveniencias, la estupidez de las ideas, la bajeza de la expresión, la obscenidad del gesto, nada falta. Lo que nos aflige profundamente es ver que los obreros permanecen impasibles frente a esos insultos cotidianos y a veces incluso aplauden como si fuera la pintura espiritual y verdadera de sus costumbres.[8]

7. "Des apprentis", *L'Atelier*, agosto de 1842, p. 85.
8. "De l'enseignement fait au peuple par la presse, les feuilletons, les romans, etc.", *L'Atelier*, noviembre de 1843, p. 27.

En vano entonces se afirmaría que los tipos populares puestos en canciones por los cancionistas no tienen "modelos entre nosotros", que no son más que "horribles fantasmas que pueblan las imaginaciones con delirio";[9] basta que esas imaginaciones delirantes sean escuchadas y retomadas por su cuenta por otros obreros para darles, a la mirada del burgués, la verosimilitud del cuerpo popular:

> Hay, en estos días y en nuestros adversarios, hombres que quieren creer que esas personificaciones monstruosas son nuestros retratos verdaderos; se trata de gente para la cual esas infamias son una buena fortuna, que los divulga, los difunde, y dicen: *¿Qué esperáis del pueblo? Ahí lo tenéis representado por sí mismo*. Y sobre todo nosotros protestamos contra eso; en previsión del mal que puede suceder denunciamos con desprecio a los tontos de nuestra clase que, por vanidad o por ceguera, se convierten sin saberlo en los cómplices de nuestros enemigos.[10]

Tipos sin modelos, imaginaciones delirantes, frutos de cerebros "deformados por los excesos de la orgía nocturna" (pero la orgía es entonces bien real...), gente que tiene interés en creer, personificaciones tomadas por retratos, tontos cómplices sin saberlo de un mal que *puede* resultar... En esta historia de creadores ebrios, de actores ciegos y de espectadores malévolos, la materia sensible es completamente producida –y continuamente reproducida– para esta representación que confisca la identidad de la clase trabajadora en la mirada superior dirigida a la clase peligrosa:

> He ahí a ese pueblo que reclama derechos y que se queja de su pobreza... vedlo librado a sus propios instintos, a sus pasiones naturales... Antes, en las fiestas públicas, se le daba pasto como a los perros y no se indignaba; siempre es el mismo... No lo vemos cada domingo cuando cruzamos tal barrera yendo a nuestro campo.[11]

9. "Variétés. Les goguettes, deuxième article", *ibid*, agosto de 1844, p. 175.
10. Ibid.
11. "Variétés: Les chansons des rues", agosto de 1843, p. 107, y "De l'ivrognerie", enero de 1844, p. 62.

Esta mirada no justifica solamente el poder de la clase dominante, constituye a la clase dominada como tal. Porque no es la necesidad mecánica del modo de producción la que pone a la clase trabajadora en su lugar inferior. Es el juicio de la clase dominante la que la condena al trabajo inagotable al negarle los caracteres del hombre libre, susceptible de utilizar su tiempo libre en otra actividad que no sea la orgía del esclavo.

> Recuerda lo que dijo el señor Guizot, que un trabajo incesante que mantiene al obrero sin descanso para asegurarse el pan de mañana era la condición indispensable para garantizar la sociedad... El señor Guizot no es en absoluto un ignorante ni un bruto; es un lógico inflexible. Para él, hay dos especies de hombres, la clase superior, la burguesía destinada a la dirección y a todas las ventajas que ello procura; luego, las clases inferiores destinadas a la obediencia y a ser explotadas.[12]

La clase obrera es, en principio, una casta, constituida, como toda casta, por la decisión de los amos; y es mantenida en la servidumbre por su mirada que, como la del amo antiguo sobre sus esclavos, ve en la materialidad de sus trabajos y la grosería de su tiempo libre, en el vacío de su pensamiento y el ajarse de su carne, las marcas de su pertenencia a una raza inferior. En un tiempo en que las grandes concentraciones industriales y financieras imponen el tema de la "feudalidad nueva", se exacerba el temor complementario de la "vía fatal" de la "servidumbre industrial", llevando así al trabajador a la condición del antiguo esclavo: esa abyección que consiste precisamente en la indistinción entre la miseria material y la decadencia moral:

> Hay algo respecto de lo que las clases obreras en general no parecen estar suficientemente enteradas [...] sucede que es absolutamente imposible que esas clases permanezcan mucho tiempo en la situación presente; es necesario que caigan más bajo de

12. "Le phalanstérien et le radical", noviembre de 1843, p. 21.

> lo que nunca estuvieron o que se eleven al rango de las otras clases. Si se dejan arrastrar en la vía fatal donde el régimen industrial las empuja incesantemente, llegarán dentro de poco a ese estado de abyección y de vergonzosa miseria en el que han caído, para no levantarse tal vez nunca, la población obrera de Inglaterra [...] seremos como viles manadas de esclavos cuyas potencias no temerán ni la cólera ni la revuelta, tanto nos habrán debilitado por la miseria del cuerpo y la corrupción del espíritu.[13]

El combate a realizar no se identifica entonces con la revuelta: es el esclavo que se rebela, que intenta sacudir su yugo, pero sólo desde el punto de vista de los intereses materiales de su casta; no es tampoco la simple lucha de la clase de los productores contra la clase de los ociosos. La oposición del trabajo y del placer sólo es secundaria respecto de la constitución de las clases. La decisión del amo separa en principio a aquellos a quienes es devuelta la función del Universal y aquellos cuya incapacidad de elevarse por encima de sus necesidades condena a servir las de los otros. Y que el amo falte a la vocación que se ha arrogado no cambia en nada la validez del principio que usurpa, ni de la mirada que lo pone en acción. Para conquistar su emancipación, las clases populares deben, para la mirada misma de esa burguesía que no defiende más que sus propios intereses, probar que ellas son "algo más que una fuerza productiva, una fuerza brutal que debe ser movida y contenida por la inteligente voluntad de las clases elevadas".[14] Y para probarlo, ellas deben poder suprimirse en tanto que clases sociales que defienden sus intereses particulares. Si Julio había establecido por un tiempo la dignidad de la clase de los productores, es justamente porque –en el suspenso de la producción, de los intereses que chocan en ella y de los placeres que se compran en ella– había servido durante tres días la única causa de la nación y de la libertad. No eran ni la violencia ni la fraternidad las que habían promovido la causa del pueblo sino su identificación con la causa

13. "Introduction à la Troisième Année", *L'Atelier*, septiembre de 1842, p. 1.
14. "Introduction à la Cinquième Année", octubre de 1844, p. 1.

general. Ahora bien, esa legitimidad se perdió en un decenio de insurrecciones, complots y acciones militares cada vez más minoritarios. Éstos condujeron la violencia de Julio a la manifestación de una fuerza brutal homóloga a la decadencia de la fuerza productiva. De allí la decisión y el llamado solemne que hacen resonar en ese comienzo de los años cuarenta los comunistas de *La Fraternité* o del *Populaire*, así como los neocatólicos de *L'Atelier*: cambiar el fusil, arma de un combate que se ha vuelto oscuro para todos y para él mismo, por la pluma, instrumento de la "conspiración a la luz del día" de la propaganda, que funda la legitimidad de las reivindicaciones del pueblo en la manifestación de su dignidad intelectual y moral.

Pero esa elección de la "reforma" encuentra enseguida el filo de su contradicción: la vía pacífica sólo puede sacar al pueblo de su decadencia, pero esta decadencia no tiene otra causa que la "paz" misma. El combate pudo perder su sentido y rebajarse a la oscuridad de la fuerza brutal porque se ha vuelto extraño a un pueblo cuya energía ha caído en la doble brutalidad de la fuerza productiva y de los apetitos materiales. Y es aquí donde la relación entre la abyección popular respecto de la mirada dominante comienza a torcerse. Porque esa recaída es más que el destino normal de una "paz" que siempre es la de los opresores, más que la vieja estrategia pacífica del pan y de los juegos de circo. La casta que Julio puso en el poder tiene esto de nuevo: es la primera en no justificarse ya con ningún servicio, en no legitimarse ya con ningún principio sino con el del egoísmo, tal como lo resume la palabra clave del régimen, el "Cada uno en su casa, cada uno para sí" del barón Dupin. A las cercanías de la vieja corrupción se sustituyó el rigor del *sistema de los intereses materiales*: "vasto sistema de corrupción y de embrutecimiento" cuya lógica es "desviar al pueblo de las cuestiones políticas y sociales estimulando en él el cebo de la ganancia y el deseo de acumular, pasión que excluye todas las otras y desmoraliza completamente al individuo que cede a ella".[15] La disipación grosera que usa como argumento el burgués que está de paso en la taberna es la aplicación popular de sus propios principios. Pero

15. "Des caisses d'épargne", enero de 1844, p. 51.

la empresa corruptora es más profunda: al corregir la grosería del goce popular, la burguesía le propone una iniciación al secreto de su propio goce. El gran remedio de los economistas y de los filántropos para moralizar a las clases populares es ese *ahorro* que enseña a diferir el goce fundamental de la ganancia. Heroínas de esa iniciación, las cocineras, celebradas por el inevitable Dupin, que "en esa edad a la vez crítica y respetable de 40 a 50 años, encontraban en el ahorro los medios de casarse con jóvenes atraídos por sus economías".[16]

Sin duda, la amenaza de la corrupción está allí nuevamente bien localizada. La multitud ruidosa y rastrera de la calle Sainte-Marguerite no representa más al pueblo obrero que la casta de trabajadores atraídos por la pasión de la ganancia al punto de casarse con esas atractivas cocineras. Pero la perversión radical, la que "moraliza" el goce proletario en goce diferido, es decir, en fuerza de explotación, se ejerce principalmente sobre la fracción iluminada de la clase obrera, en aquellos que rechazan la servidumbre de la producción incesante y del consumo brutal. Así es como *L'Atelier* entiende el plan propuesto por el órgano más iluminado de los "intereses materiales", *La presse*, d'Émile de Girardin: transformar la vanguardia militante en aristocracia obrera devota de los dominantes:

> Hay entre los obreros hombres inteligentes y capaces: la sociedad no los ayuda; esos hombres, al no verse clasificados como deberían estarlo, entran en lucha contra ella y conducen a las masas a la expoliación de los ricos. Ahora bien, el único medio de defenderse contra esa invasión de proletarios consiste en crear una banca de crédito administrada por el gobierno que provea a los obreros que tienen inteligencia, buena conducta y el amor al trabajo [...] los medios para establecerse.[17]

Cuadro de un mundo: entre la depravación ciega de las tabernas y la corrupción reflexionada del ahorro, la rutina cotidiana de la producción

16. Ibid.
17. "Les grands journaux et l'organisation du travail", octubre de 1842, p. 15.

y la reproducción, que hace de cada trabajador el enemigo de todos y el sirviente de su solo egoísmo. En ese sistema la vía de la "reforma" es singularmente exigente. No basta con reemplazar por la vía propia del pueblo ese fusil por el que servía a otros de masa de maniobra. Es preciso aún que esa vía sea la de otro principio. Ahora bien, éste no puede ser la simple dignidad –clásicamente celebrada– de las manos que dan forma al objeto del goce del ocioso. El ejercicio obligado del trabajo no tiene valor en sí mismo, no más que el doble objetivo que persigue: el salario que mantiene al obrero y el objeto que sirve al goce del rico. La emancipación obrera no puede ser más que la desaparición de la clase obrera como tal, es decir, la soberanía del pueblo. Pero ésta debe ser la soberanía de un principio que trascienda los pueblos como suprime las clases: el principio moral que preside la marcha progresiva de las sociedades. La vía "propia" de la clase obrera, frente al reino egoísta de la burguesía, es la vía universal, la vía de la moral.

Tal es, entonces, la consigna unánime de la vanguardia del movimiento popular: *¡Retorno a la moral!*, retorno a la moral para probar a la burguesía que los obreros no son lo que ella pretende, pero también para purificar a los obreros de los vicios burgueses. Doblemente víctima de la *desmoralización* de una sociedad que, para explotar más seguramente, desarma su revuelta dándole la forma de un alma de explotador, el trabajador explotado no puede emanciparse sino a través de un excedente moral que transpone para invertir la restricción material de la doble jornada de trabajo. No puede redimirse su depravación sino redimiendo también la del explotador. A ese excedente de trabajo material que impone la renta de la propiedad debe oponer ese excedente de obra moral que se llama la dedicación. Éste es, pues, más que la solidaridad de los trabajadores en lucha (los esclavos son también solidarios en la revuelta y los egoístas están unidos durante el tiempo en que sus intereses concuerdan); el contrapeso del sistema vincula el sobretrabajo del obrero a su inferioridad moral. No es solamente para responder a las calumnias burguesas, sino para obtener su igualdad, que la clase obrera debe mostrarse "al menos igual en inteligencia y superior en moral" a su rival. Para restablecer el nivel de

la balanza ella debe hacerse obrera del reino moral de la humanidad, unirse por el aumento de su dedicación al excedente de la providencia creadora y conservadora de la armonía del mundo.

Sobre la prescripción del remedio, como en el diagnóstico del mal, la identidad parece en principio reinar. Los católicos de *L'Atelier* también podrían firmar la advocación opuesta por los comunistas de *La Fraternité* a la timidez ofensiva de los materialistas de *L'Humanitaire*:

> El sistema materialista triunfa desde hace diez años con los Guizot, los Humann y todos esos defensores del interés material y del hecho cumplido. ¿Cuáles son los resultados? El egoísmo, el aislamiento, la guerra, la competencia, la miseria y el hambre [...] ¿En qué se convierten la amistad, el patriotismo, el desinterés, la abnegación?, virtudes relegadas al rango de los prejuicios.
>
> ¡Volvamos, ya es el momento, a la sana moral! No, el hombre no existe por sí mismo, no. El hombre no es el brutal y estúpido resultado de los juegos de azar, ni la combinación de algunas moléculas. El cuerpo del hombre no es más que un vestido que encierra una inteligencia, hija de la inteligencia superior, eterna, trabajadora, creadora y conservadora del mundo.[18]

¿No es ése el *Credo* que podría confesar todo lo que *L'Atelier* llama el "partido puramente popular": partido de aquellos que quieren la emancipación del pueblo por sus propias obras, en lugar de la exclusión de los "revolucionarios puros" que lo conducen a un trastorno político, y también del progreso que prometen los materialistas o los fourieristas como resultado de su ciencia? Los obreros de *L'Atelier*, republicanos de siempre y antiguos infieles que la elocuencia de Lamennais y luego la lógica de Buchez han conducido a un catolicismo identificado con la religión del deber republicano, ¿no deberían suscribir ese símbolo adecuado para unir todas las formas y las variantes de la religión republicana y socialista? La religión moral de la

18. "Critique de *L'Humanitaire*", *La Fraternité*, agosto de 1841.

fraternidad integra en ella, en efecto, los dos aspectos fundamentales: el culto igualitario de la unidad humana, heredero de ese banquete fraternal cuya genealogía persigue Pierre Leroux, de las leyes de Minos a la mesa eucarística y de las decepciones del cristianismo al reino por venir del Dios-Humanidad; y la aristocrática moral de los filadelfos, que practican desde hoy las virtudes de esa *República de Dios* de la cual Constantin Pecqueur propone la realización a todos aquellos que no conocen "más que una teoría, el amor; más que una práctica, el amor; más que una política, la igualdad; más que un deber, la renuncia a las miserias, a las estupideces y a las infamias del egoísmo; más que un objetivo y una fe: Dios; más que un medio, la dedicación o el sacrificio".[19] A la jerarquía de los goces del egoísmo, ¿qué mejor oponer que esa comunidad de artesanos del reino moral de Dios cuya teoría se formula en una frase de la Epístola a los Romanos: "Aunque seamos muchos, no somos sino un solo cuerpo en Jesucristo, y todos somos miembros unos de otros"?[20] A la abstracción del principio responde la clara lección que se obtiene del símbolo favorito de los escritos socialistas de la época: ese racimo de uvas aportado por un fiel a un solitario de la Tebaida, llevado por él al solitario más cercano, haciendo así, cada vez más, el recorrido de la Tebaida para volver, santificado por la fraternidad, a su punto de partida.

Bella imagen para decorar la bandera de la lucha contra el egoísmo. Pero justamente, ¿puede la bandera de la lucha contra el egoísmo adornarse con una imagen sin contradecir su principio, sin proponer, en lugar del atractivo grosero de los goces materiales, el encanto más venenoso de la imagen? Si hay algo que los obreros de *L'Atelier* debieron aprender en la escuela de Buchez es sin dudas esto: acorralar el egoísmo bajo todas sus formas y en todos sus pliegues, interrogar toda imagen sobre su valor social y toda asociación de individuos sobre aquello que permite juzgar su carácter moral: su "objetivo de actividad". Ahora bien, no hay, en última instancia, más que dos objetivos de actividad: la satisfacción egoísta de los apetitos o el cumplimiento dedicado del

19. C. Pecqueur, *La République de Dieu*, París, 1844, p. II.
20. Romanos, XII, citado por P. Leroux, *De l'humanité,* París, 1840, t. II, p. 374.

deber; dos tipos de asociaciones: comunidades de trabajo y de reunión de intereses; dos tipos de imágenes: las que representan para el espíritu la majestad de la obra social y las que ofrecen al placer del ojo, con el capricho de los tonos y de los claroscuros, lo arbitrario de los temas de la fantasía; en suma, aquellas que incitan a la dedicación y aquellas que llaman al goce. Es preciso, entonces, presionar ese racimo fraternal para ver si de él sale el brebaje del trabajador o el licor de la orgía. Y la intención de los virtuosos *amateurs* de imágenes eucarísticas no tiene ninguna importancia en el asunto: "¡El egoísmo del hombre es tan sutil! Sabe mezclarse en todo, incluso bajo apariencias honestas, de modo que nos es necesario, amigos, desconfiar de ellas como de nuestro enemigo más peligroso. Descendamos en nosotros mismos; preguntémonos lo que nos halaga en esos llamados que se nos hacen a diario...".[21]

Descendamos en nosotros mismos... Vale la pena detenerse en esta invocación, en este llamado a un viaje inédito: hasta entonces los obreros que llamaban a sus hermanos a la reforma moral les proponían esta simple alternativa: querían permanecer hundidos en el barro de la explotación y de la ignorancia o elevarse en la dignidad intelectual y moral del ser humano. Todavía en estos términos, *La Fraternité de 1845* llama a los obreros a la obra santa del estudio necesario para su emancipación:

> Obreros, cuántas cosas para reformar en nosotros; que cada uno pase por un serio examen, que se pregunte conscientemente lo que hay que cambiar en sus gustos, en sus placeres, en sus relaciones, en el uso del tiempo; que todo lo que quitemos de ocioso, de inútil y de vicioso en nuestra manera de ser actual esté destinado a la vida del espíritu [...]. ¿Consentís acaso vivir eternamente la vida embrutecedora que el mundo actual os da? ¿Renunciáis al desarrollo completo de vuestro ser? [...] Aprended finalmente a levantaros de este letargo intelectual, de este envilecimiento vergonzoso.[22]

21. "Aux ouvriers communistes", L'Atelier, junio de 1841, p. 74.
22. "Aux ouvriers. Sur la nécessité de l'étude comme moyen d'affranchissement", *La Fraternité de 1845*, mayo de 1845, pp. 46-57.

La división es clara: está lo bajo y lo alto, la materia y el espíritu, el sueño y la vigilia. ¿Para qué puede, entonces, servir este otro movimiento, este *descenso en sí mismo* en que los redactores de *L'Atelier* transforman el examen de conciencia y el juicio de valor propuestos por sus colegas de *La Fraternité*? Al intentarlo, ¿qué tendrían que decir sobre la atracción ejercida en ellos por ese racimo de uvas, el zapatero Savary o el broncista Malarmet, el portavoz más respetado de los obreros comunistas? ¿El antiguo sansimoniano Voinier, que se había rebelado por la herejía moral de Enfantin? ¿El tipógrafo Stévenot, colega y compañero de armas, estimado por los tipógrafos republicanos de *L'Atelier* por haber formado parte del primer comité del diario? ¿El cerrajero Narcy, discípulo de Pecqueur, y todos sus camaradas de *La Fraternité* que toman de su magro salario de obreros y de su corto tiempo de ocio los medios de su apostolado comunista? Sin dudas, no ven en ese símbolo más que la felicidad fraternal basada en la reciprocidad del sacrificio... Y de acuerdo al testimonio de las persecuciones padecidas como precio de su vida de dedicación, añadirían a todos aquellos que dan cuenta de la legitimidad evangélica de su ideal: el pan y el vino del sacrificio eucarístico, la viña donde los obreros de la onceava hora reciben el mismo salario que aquellos de la primera, la comunidad de los cristianos primitivos y el castigo de Ananie, y la larga serie de las homilías pronunciadas contra la posesión individual, la desigualdad y la usura por todos los pastores de la primera Iglesia: san Clemente, san Ambrosio, san Juan Crisóstomo, san Agustín; e incluso san Gregorio de Nysse, Lactancio, Orígenes, Tertuliano, san Benoît de Nursie y otros cientos que hicieron de la Comunidad de los bienes el único modo de vida material adecuado a la pureza de las costumbres evangélicas...

Pero los nuevos cristianos de *L'Atelier* no tienen nada que hacer con los Padres de la Iglesia. Nunca responden a ningún argumento obtenido de su autoridad. La letra mata y sólo el espíritu vivifica. Ahora bien, su única cuestión es el espíritu del cristianismo: ¿cuál es vuestro objetivo de actividad? ¿Qué es lo que os halaga en esa imagen? La respuesta, sin duda, está en la pregunta: si la imagen halaga es porque resulta halagadora. En el recorrido edificante del racimo

de uvas, ¿cómo no ver, bajo la exterioridad del sacrificio, el mismo vicio que mancha la "reforma moral" entendida a la manera de *La Fraternité*: reformar *nuestros gustos, nuestros placeres, nuestras relaciones, nuestro uso del tiempo*...? No es necesario descender muy lejos en sí mismo; basta con releerse con un poco de atención: no hay en este bello pensamiento una palabra del deber, nada más que un cálculo de los placeres, un refinamiento del goce. Y en el circuito del racimo no hay, en verdad, más que dos atracciones: la primera es ser recibido gratuitamente –de las manos sin duda de algún filántropo, a la moda de la época–; la segunda, ser dado gratuitamente, sin ninguna obligación, por capricho; porque no hay otro nombre que dar a ese amor del prójimo que no dirija la ley de ninguna autoridad y la salvaguardia de ninguna colectividad. La fraternidad de esos "hombres de buen deseo"[23] no tiene como principio más que el capricho de los ociosos; y a través de ella aún se introduce la bandera del egoísmo en las filas del partido popular para dividirlo y corromperlo. Por más austero que sea el lenguaje de los comunistas, por más larga que sea la lista de sus referencias patrísticas, el objetivo que se proponen como obra y que proponen a los otros como estado puede resumirse en una palabra: la felicidad, es decir, la satisfacción egoísta de los apetitos individuales.

Pero ¿por qué *quiere decir* eso? Los comunistas se dedican en efecto a demostrar lo contrario: la felicidad prometida por la fraternidad no puede tomar ningún modelo en el mundo del egoísmo puesto que no consiste para cada uno más que en la participación de la felicidad común. Hay que terminar, entonces, con esa imaginería estúpida del lecho de Procusto, de la división, del pillaje y de la orgía.

> Felicidad común. Esta expresión es para nuestros detractores el equivalente de un toque de alarma, la señal de una disolución de todos los elementos sociales [...] ¿Qué significa en realidad esta tan temible fórmula? [...] una situación social de la que saldrá la fusión de los sentimientos, la unidad, el acuerdo de las voluntades y los intereses, el completo desarrollo de las

23. "Morale", *La Fraternité de 1845*, diciembre de 1845.

> facultades en vista de la función de cada uno en la sociedad [...] ¿Cómo el principio que, teniendo como base la reciprocidad, une y confunde a todos los hombres en una misma comunión de sentimientos y de acción podría ser disolvente y apartar de los deberes comunes?[24]

La respuesta está facilitada: siempre se puede torcer el sentido de las palabras para el uso de los filólogos y decolorar las banderas para probar que son incoloras. Sólo que la bandera de la *Felicidad común* no se despliega frente a los filólogos sino frente a las masas populares aplastadas por la miseria y sujetas a las alucinaciones del hambre. Y las palabras tienen un sentido consagrado por el uso –por la experiencia que los hombres inscriben en ellas y los sueños que en ellas proyectan; en la lengua francesa al menos, porque hay lenguas menos bien "fijadas" donde las palabras se deslizan unas sobre otras al punto de borrar la oposición de lo activo y lo pasivo, del ser y de la nada, del deseo y del deber–. Tal es, según Buchez, el carácter de la lengua aún inmadura de los alemanes: ese flotamiento que empuja las palabras hacia la identidad y autoriza las confusiones y todos los giros de la dialéctica.[25] Ahora bien, los redactores de *La Fraternité* también se dejaron contaminar por ese virus germánico, atacando, con los usos de la lengua, las marcas que la experiencia común provee a la moral. Basta con ver el lugar ocupado en sus columnas por los extractos de la *Junge Generation* y los últimos desarrollos del otro lado del Rin de la crítica neohegeliana de la religión. De modo que es preciso traducir en lenguaje vulgar sus "grandes palabras" y sus "frases hasta perder el aliento", someterlas a esa regla del uso que responde en el orden de la interpretación al primado de la práctica en el orden de la certeza. Ahora bien, el uso establece suficientemente que por *felicidad* se entiende esa satisfacción de las necesidades que no conoce en absoluto reglas comunes ni división equitativa: "Si tenéis la fantasía de dirigiros a los autores o a los propagadores de esas publicaciones la pregunta siguiente: ¿qué es la felicidad?, unos os

24. "Moralité de la doctrine communiste", *La Fraternité de 1841*, mayo de 1842, pp. 53-54.
25. Buchez, *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du Catholicisme et du Progrès*, París, 1838-1840, t. II, pp. 346 y ss.

dirán crudamente que es comer cuando se tiene hambre, beber cuando se tiene sed, dormir cuando se tiene necesidad, engendrar cuando se lo desea y trabajar lo menos posible".[26] No es en absoluto eso, sin embargo, lo que dicen los obreros de *La Fraternité*. Mes tras mes, se encarnizan por hacer comprender a sus adversarios que la satisfacción de las necesidades materiales no es para ellos la felicidad sino la simple supresión de esas preocupaciones materiales que impiden a los individuos perseguir la felicidad suprema: la armonía de las almas.

> Reclamamos un orden de cosas que, al satisfacer todas las necesidades, hará desaparecer todas las causas de degradación vinculadas a los vicios de las instituciones sociales; sí, pedimos para nuestros hermanos desgraciados el pan del cuerpo que a menudo les falta y luego al mismo tiempo pedimos para todos el pan de la inteligencia que la Sociedad actual distribuye con tanta parsimonia [...].
>
> Somos comunistas, por último, porque queremos liberar a nuestros hermanos de esta decadencia moral, de este materialismo grosero que marchita su alma. Que en el futuro la previsión pública sea tal que el hombre no tenga que preocuparse por la satisfacción de sus necesidades así como no se preocupa por el aire que respira; hasta allí llegan nuestros deseos. ¿Qué tienen pues de inmoral? [27]

¿Qué tienen de inmoral? Simplemente que suprimen la marca distintiva por la que todo espíritu consciente del sentido de las palabras y no corrompido por los sofismas del tiempo reconoce la moral: la obligación. Oponer un mundo material de la necesidad, dejado a los cuidados de la previsión social, y un mundo inmaterial del amor y de la dedicación, es aún la manera más sutil de justificar el egoísmo, suprimiendo la condición misma del sacrificio: la oposición *material* del deber al goce. Sin duda, los comunistas de *La Fraternité* no llaman

26. "Discussion sur le communisme", *L'Atelier*, septiembre de 1845, p. 180.
27. "Moralité de la doctrine communiste", *La Fraternité de 1841*, mayo de 1842, p. 54.

a las masas a los goces de la carne. Dicen, más sutilmente, que esa satisfacción de los apetitos *no es* un goce y responden a *L'Atelier* con la acusación de materialismo:

> ¿Hacéis consistir la felicidad del hombre sobre la tierra en el beber y el comer? Así se lo puede pensar si se ve inscripta en la primera hoja de vuestro diario este epígrafe: ¡Aquel que no quiere trabajar no debe comer! Lo que significa que [...] tu recompensa, si haces bien, será comer, tu castigo, si haces mal, ¡no comer! Doctrina hecha para el vientre de los animales y no para el corazón de los hombres.[28]

A esa felicidad de las bestias, oponen el verdadero goce, el goce de esa dedicación fraterna que es "por completo del orden moral y no se ejerce nunca con los hechos de la vida material":[29] deslizamiento de palabras –del sacrificio al deber, de la fraternidad a la felicidad– según la pendiente por la cual se derrumba la moral de los artesanos del reino de Dios.

> ¿Hacen falta largas reflexiones para ver adónde conduce esto? Cuando sea claro para el espíritu de todos los hombres que están hechos para la felicidad, nadie querrá ya cumplir con los deberes sociales, porque todo deber es una pena; nadie querrá someterse a las prohibiciones morales, porque esas prohibiciones son obstáculos para nuestros placeres. Y que no vengan a decirnos que por felicidad entienden el placer de dedicarse unos a otros... La dedicación es un acto de sacrificio; y en ninguna lengua sacrificio y felicidad significan lo mismo.[30]

En ninguna lengua... Aparentemente esos obreros autodidactas y católicos de fecha reciente no comprenden el latín de su misa. La

28. *La Fraternité de 1841*, junio de 1841.
29. "A *L'Atelier*. Ce que les communistes entendent par le mot bonheur", *La Fraternité de 1845*, agosto de 1845, p. 68.
30. "Aux ouvriers communistes", *L'Atelier*, junio de 1841, p. 74.

experiencia común, en cambio, está allí para confirmar, con sus evidencias, la ley que prohíbe a la acción moral todo otro móvil que no sea la pura obligación:

> Sabemos bien que los comunistas dicen que hay una felicidad moral muy real en dedicarse al otro. No es nuestra idea. Sin duda es una gran satisfacción moral haber hecho un acto de dedicación; pero la pena, respecto del placer, prevalece más o menos siempre; y para dedicarse es necesario un móvil más poderoso que la felicidad moral: la prueba es que las ocasiones abundan hoy de procurarse esa felicidad y las ocasiones no disminuyen por la simple razón de que muy pocas personas están tentadas a disfrutarla.[31]

Para que la dedicación deje de ser la excepción, debe, según la evidencia de las verdades primeras, convertirse en regla. Al deslizamiento fatal de la fraternidad hacia el goce, es preciso oponer un movimiento inverso: la dedicación de los hombres de corazón hacia las limitaciones del deber. Y esa identificación no puede establecerse sino *a contrario*: la dedicación debe definirse no como una atracción sino como una resistencia: "Un combate del hombre contra su instinto de conservación y sus deseos de goce",[32] y su imperio moral se establece por la negación que reduce toda felicidad al solo goce positivo de los placeres materiales. Para que cada uno esté "bien convencido" de la necesidad de la dedicación, no debe entrar en su idea ninguna representación de goce, por más etérea que sea.

Tal es el círculo donde es preciso encerrar los "sofismas" de los comunistas: es imposible concebir una felicidad diferente de la simple satisfacción material; imposible, entonces, llamar a los trabajadores del mundo con intereses materiales para actuar por ese "agenciamiento social" que debe producir para las generaciones futuras una felicidad inconcebible. La actitud misma de los redactores de *La Fraternité*, ¿no da

31. *Ibid.*
32. "Variétés: le travail attrayant", *L'Atelier*, junio de 1842, p. 80.

la prueba de ello? Esos hombres que pagaron a menudo con la prisión su dedicación se declaran muy corrompidos para realizar ellos mismos su ideal y reprueban los intentos de los fundadores de comunidades: con hombres pervertidos por el mundo egoísta, éstos corren a un fracaso que comprometerá la causa comunista. Es preciso en principio que una educación nueva forme a los pioneros del mundo nuevo.

Pero, evidentemente, este recurso no hace más que postergar y radicalizar el problema. ¿Quiénes serán, entonces, esos educadores? El problema no es exactamente saber quién los educará. Porque, precisamente, no son educadores los que faltan, hombres que se comprometen al aportar a las masas embrutecidas por la ignorancia y el egoísmo la educación que modificará sus instintos y los volverá hacia la ciudad armoniosa; al liberarlos de los hábitos que les impiden encontrar su satisfacción individual en el acuerdo colectivo. Pero puede reconocerse precisamente allí el principio inmutable de la ciencia de los "educadores": el cálculo de los placeres, la ciencia de la bestia fourierista. En cuestión de armonía, esta ciencia no puede más que aportar un refinamiento de esa corrupción egoísta que es, en un mismo efecto, depravación del individuo y división de la colectividad.

> ¡Ved a dónde conduce esto! Uno estaría forzado por la lógica más simple, a llegar al fourierismo que excita y promete satisfacción a todos los apetitos, incluidos los más vergonzosos [...] habrá siempre división en la Comunidad [...] Pero la educación, se dice, prevendrá esas divisiones. Pero ¿quién hará la educación? ¿Los que quieren el matrimonio o los que no lo quieren? Si la Comunidad entera está llamada a pronunciarse, cualquiera sea su fallo, habrá descontentos que se separarán y que irán a fundar una comunidad rival. ¿Quién podría con justicia impedir que lo hagan? Buscan su felicidad; y si la encuentran, permitidnos este pensamiento grosero, en la sodomía o en la bestialidad [...] ¿no retrocederiais, camaradas, si estuvierais en la pendiente que conduce a esas prácticas infames?[33]

33. "Aux ouvriers communistes", *L'Atelier*, junio de 1841, p. 74 y septiembre de 1841, p. 3.

Sin ninguna duda, ellos retrocederían. A 40 años de distancia, su hermano en el comunismo, Sébastien Commissaire, recordará aún el asco sentido, cuando era niño, al descubrir los placeres de un joven pastor con sus cabras.[34] Pero su asco tiene un sentido preciso: esos placeres de los pastores son para ellos juegos de rústicos. Por ello huyeron en las metrópolis civilizadas de la grosería de los trabajos y de los placeres rústicos. Ahora bien, los redactores de *L'Atelier*, convencidos por la enseñanza de Buchez más que por su experiencia propia de la pureza nativa de las costumbres campestres, quieren mostrarles que son justamente los placeres civilizados de sus modelos antiguos: "Los romanos eran refinados en materia de placeres, recibían la educación de la felicidad y se libraban a las prácticas infames que acabamos de mencionar". Pero aquí el ejemplo romano cambia de significación: no son ya esos placeres serviles donde los maestros reconocen a la raza inferior; son propiamente los placeres de los amos: orgías de Juvenal o placeres mezclados de las Bacanales que confunden a los amos y los esclavos. Ese cambio de escena es decisivo: no se trata ya de justificar, frente a la mirada despreciativa del amo, esa elevación por encima de los trabajos y de los placeres groseros por la cual los combatientes de la vanguardia popular interpelaban a sus hermanos para comenzar su emancipación. En la vía de esa emancipación, otra relación, otra mirada viene a cambiar el sentido de la obra moral: esa mirada del pueblo trabajador que –espontáneamente o instigados por polemistas interesados– identifica el bello ideal de los comunistas u otros reformadores con las bajezas de la holgazanería, de la orgía o de la comunidad de las mujeres, en definitiva, con el placer de los ociosos. Ahora bien, esa mirada superficial desde abajo, como su homólogo desde arriba, ve bien, y los comunistas se equivocarían si acusaran una calumnia. Allí nuevamente la apariencia no se deja separar del ser. Por más alejados que estén de las bajezas invocadas en su contra, los comunistas son impotentes para impedir la representación. Porque, en otro plano, que el doble registro de la argumentación debe mostrar, su teoría no es más que la forma filosófica de esas perversiones. En cada uno de sus

34. Sébastien Commissaire, *Mémoires et souvenirs*, op. cit., p. 54.

acoplamientos de palabras el lenguaje muy austero de *La Fraternité* manifiesta que el fondo de su tesis coincide con la percepción vulgar que lo acusa de renovar los vicios de Sodoma y de Gomorra:

> ¿El hombre no está por entero en el hombre mismo? ¿No ve allí brillar su inteligencia y reinar sobre sus propias pasiones? No escucha la voz de las mismas afecciones y de las mismas inclinaciones [...] ¿Su debilidad individual y la atracción simpática que arrastra uno hacia el otro a los seres semejantes no le han hecho, por otra parte, una ley imperiosa de la asociación? ¿Y hay tan lejos relaciones profundas y multiplicadas, mezcla incesante que establecen entre las diversas inteligencias las necesidades de la naturaleza humana para poner en común cosas que esas inteligencias producen?[35]

En vano la doctrina comunista quiere establecer su legitimidad evangélica. Cada una de sus metáforas y de sus circunlocuciones traiciona que ese amor de lo semejante que funda la comunidad de los bienes no ha salido de la predicación de Jesús sino del discurso de Pausanias. En lugar de ser el cumplimiento de la ley divina, ese amor pretende ser su principio mismo: relación inmediata del Uno con el Otro, atracción providencial de lo Mismo por lo Mismo que, bajo el aspecto de fundar la dedicación, lo disminuye a la pasividad de esa armonía universal "que lleva a los corazones y a los espíritus al gran objetivo de la humanidad, es decir, a confundir todos sus esfuerzos, todos sus movimientos con el diseño misterioso de la actividad universal";[36] confusión del gran Todo que, para fundar la fraternidad comunista en la armonía de las esferas celestes, identifica la obra humana de la asociación con la finalidad instintiva de las uniones animales. En esta "voz las mismas afecciones y las mismas inclinaciones", esa "atracción simpática", esa "mezcla incesante", esas "relaciones profundas y multiplicadas", ¿cómo no reconocer el lenguaje de

35. "Du principe communiste et de ses détracteurs", *ibid.*, agosto de 1842, p. 77.
36. "A *L'Atelier*", *La Fraternité de 1845*, octubre de 1845, p. 89.

la bestia vapuleada por el amo de los talleristas? Predica la fusión de las almas y la república pura en lugar de enseñar la rehabilitación de la carne y la liberación de la mujer; pero siempre se trata del mismo principio, esa filosofía "panteísta" que funda en el orden de la razón universal los vicios de la sodomía, de la bestialidad y del incesto suprimiendo las tres condiciones de la obra moral: la oposición de lo activo y lo pasivo, la separación de los reinos animal y humano, y la diferencia de las generaciones que mide la distancia de la obra con su producto, de la ley con el goce.

No es necesario replicar a esto que ese goce es de pura representación. Porque es esa representación misma la que destruye el principio de la dedicación al hacer presente su resultado: anticipación de lo Uno, presunción del Todo que encierra la fraternidad comunista en un dilema insuperable: o bien propone a las masas el móvil de la felicidad y destruye así todo lazo moral entre los individuos; o bien les enseña el ideal incomprensible de una felicidad extraña a todo lo que ponen en esa palabra. Funda así, en lugar de la obligación común, el saber reservado, los amores secretos de la república de los puros. La orgía prometida a las masas o el ideal irrepresentable de la Sociedad de Filadelfos liberados de la brutalidad de los apetitos populares tienen el mismo efecto; también arruinan las condiciones de la única unidad efectivamente realizable, la de los individuos asociados en una misma *comunidad de obra*. La mala fe popular que acusa a los comunistas a veces de querer la comunidad de las mujeres, a veces de preparar la generalización de la vida conventual, no se equivoca: "La sociedad en masa no está tan desprovista de sentido como para que no sepa [...] dónde la conduciría la aplicación de vuestras teorías":[37] ni a la comunidad de las mujeres, para decir la verdad, ni al convento, simplemente a ninguna parte: en ese indecidible del amor indefinidamente debatido entre la promiscuidad de las orgías de la Venus común y el elitismo de los placeres de la Venus celeste; en esa confusión donde la pura fraternidad y el puro amor de los filadelfos y de los monjes manifiestan el mismo fermento de disolución que la orgía

37. "Aux ouvriers communistes", *L'Atelier*, septiembre de 1841, p. 2.

vulgar: la inversión del principio dualista que fundamenta el lazo social y la obra de la dedicación. Al exacerbar o al negar la oposición del espíritu a la materia, reducen del mismo modo la actividad de uno a la pasividad del otro. El principio del panteísmo, bajo todas sus figuras, es siempre el mismo: inmovilidad, ausencia de obra.

La duplicidad de la argumentación popular consagra así la verdad del dualismo. El comunismo es irrealizable por dos razones que no hacen más que una: es imposible porque es inmoral, inmoral porque imposible. Simple alucinación, entonces, que la práctica debe necesariamente disolver. Pero dejar a la práctica el cuidado de disolverla, es inversamente dejarle operar su carácter disolvente. No hay simple representación para la teoría que hace de la moral el *criterium* de la certeza. Los efectos de imagen son siempre efectos de real y toda representación implica una identidad. La amenaza representada por las imágenes ambiguas de la fraternidad, de la República de Dios, del humanitarismo, del fusionismo o de las miles otras máscaras de la bestia panteísta y que debe ser rechazada por la teoría bajo pena de corromper la práctica, es la pérdida de la identidad popular por aquellos mismos que pretendían liberarla de la mirada burguesa: los militantes del "partido popular". La cuestión de identidad que dirige la emancipación del pueblo se ha desplazado, en efecto, al interior de ese partido constituido por los hombres "más activos y más enérgicos" que la masa:

> Esa porción del pueblo en que se resume toda la energía revolucionaria de nuestro tiempo y en que el recuerdo de la gran victoria de Julio mantiene una actividad brillante [...] esa masa de hombres engañados en sus esperanzas políticas, violentados en sus sentimientos nacionales, humillados en su condición de asalariados [...] esos hombres naturalmente irritados, expuestos a las solicitaciones más urgentes y más diversas, excitados por todo lo que puede perturbar los sentidos, por todo lo que puede halagar el espíritu, en una palabra por todo lo que se hace y se dice al lado o por encima de ellos...[38]

38. *Ibid.*

Entre esa elite de los dedicados en lucha contra la clase y el poder del egoísmo, la inmoralidad panteísta, el goce anticipado, adquiere importancia de cuestión social. Porque había alguna mala fe en la argumentación de Buchez contra los apóstoles sansimonianos: los jóvenes predicadores de la Doctrina no tenían ninguna necesidad de proclamar la rehabilitación de la materia y la liberación de la mujer para obtener la amplia parte de los goces materiales y de las buenas fortunas –aristocráticas o vulgares– que su lugar social bastaba para asegurarles. No sucede lo mismo con esos honestos trabajadores y esos combatientes valerosos de la República que, sin saberlo o sin quererlo, han cedido a su seducción, han querido probar la voluptuosidad que enseñaban: el placer intelectual de saber la nulidad de los principios que gobiernan el orden social sin otra restricción que la de la razón iluminada, la pura felicidad de la dedicación; en suma, el derecho de ciudad en esa "república de reveladores" que eleva su *Babel* al medio de las filas del partido popular. En esos nuevos amores de *Poros* y de *Penia* que fundamentan las ilusiones del banquete fraterno, es ahora *Poros* el seductor. Los filósofos iluminados y los jóvenes burgueses enamorados del pueblo han inoculado a sus discípulos proletarios el veneno de esa corrupción que, bajo la apariencia halagadora de la felicidad intelectual de los sabios y de la felicidad moral de los santos, les hace simplemente desear la "libre" actividad, el "puro" goce de los ociosos.

El egoísmo es sin duda bien sutil: es en el centro de la dedicación y de los hombres dedicados donde ejerce sus efectos más radicales. Es en ese *excedente*, ese *exceso* intelectual y moral indispensable para la liberación proletaria donde viene a tomar lugar. Para desarmar sus astucias, es necesario oponer a todo otro móvil, la pura exigencia de un deber cuyo único efecto representable no es el *bien* sino el *mal menor*. Pero también hace falta, de algún modo, minorizar ese deber, sustraer de él la presunción aristocrática aún vinculada a las representaciones de la legislación racional y del reino de los fines, conducirlo a la condición común del trabajo y a la obligación resultante no solamente de la ley sino también de la condena: es necesario no olvidar que "estamos hechos para trabajar, para trabajar

siempre y que la única cosa que podemos exigir es la vida suficiente, es decir, un bienestar suficiente para que podamos cumplir convenientemente con nuestra función. Fuera de ello todo es absurdo y peligroso".[39] Sólo el dogma de la caída puede dar una moral a la obra de liberación. Hay que terminar con el viejo sofisma sansimoniano en que quedan prisioneros los apóstoles de la religión natural y de la virtud republicana. No se trata de que el dogma del pecado original implique la esclavitud del trabajador. Muy por el contrario, al fundamentar la obligación del trabajo en la universalidad de la condición humana, rompe el sistema que hacía de su ejercicio la suerte reservada a la casta inferior. Hay que terminar también con los juegos de palabras equívocos de la fraternidad y de la comunión. Si el cristianismo puede ser la religión de la trinidad republicana, no es por la fraternidad de la comida eucarística, es por la igualdad de la caída. Hay que quitar a la idea cristiana del sacrificio todo lo que, por la representación del pan y del vino compartidos, remite a los jóvenes paganos de la transustanciación: confusión de cuerpos y de sexos en el banquete de Pausanias y de Aristófanes; confusión de clases en las bodas nocturnas de *Poros* y de *Penia* y en los travestimientos animales de ese medio mezclado de las Bacanales donde la tradición histórica ve prefigurarse el igualitarismo de la comunidad cristiana. La religión cristiana no será la de la liberación sino hasta tanto se libere de todas esas imágenes que reflejan a los malos apóstoles, todas esas representaciones del sacrificio como comunión presente del banquete fraterno: nada de pan y de vino que se transforman en otra cosa que no sea la fuerza de trabajo alimentario; nada de carne y de sangre divinos ofrecidos en la mesa de ninguna comida; nada de miembros mezclados en el cuerpo del Hombre-Dios; nada de Epístola a los Romanos de todos modos incurables; no hay necesidad de aprender el griego y conocer del mensaje paulino otra cosa que no sea la clara regla opuesta a los apetitos insaciables como a las generosidades incontroladas de los tesalonicenses: "Aquel que no quiere trabajar no debe comer". Y poco importa que, para devolver al sacrificio de Dios

39. "Aux ouvriers communistes", septiembre de 1841, p. 3.

su estricta significación de entrega familiar, sea necesario hacer un retorno paradójico a las figuras animales del paganismo:

> Hay un símbolo emocionante que el mundo antiguo legó a las sociedades modernas y que debe estar siempre presente en tu recuerdo como el ejemplo más bello: es un pájaro que se deshace el pecho para dar la vida a su progenitura y que va a morir luego del cumplimiento de ese sacrificio sublime. No olvides ese símbolo, pueblo, sé generoso hasta dar toda tu sangre por los tuyos. No temas la muerte; puedes vencer y no podrías sucumbir; la vida eterna te pertenece por la veneración de aquellos que van a seguir y el futuro te reserva un bautismo de eternidad, la sanción de las épocas futuras.[40]

Extraña figura sustitutiva del crucificado cuyo cuerpo y cuya sangre alimentan la comunión fraterna: ese Cristo pelícano, padre y no hermano, cuyo sacrificio último a sus hijos prolonga la entrega cotidiana del trabajo alimenticio. La convergencia entre la crítica sabia del panteísmo y las razones de la multitud expresa las condiciones de la alianza indispensable para la obra popular. Para que se realice la ley cristiana del progreso, "el llamado de todos al cumplimiento del sacrificio libre"[41], es preciso reconducir el exceso del sacrificio a esa intensificación de la entrega familiar de los trabajadores cuya entrega suprema a la causa nacional ofrece ya el modelo. Para que el puro olvido de sí de la entrega que es *lucha contra el instinto de conservación* no se pierda en la indiferencia panteísta de la vida y de la muerte, del goce y del suicidio, sino que se convierta en la herencia progresiva de las generaciones, es preciso que entre la negación del sacrificio y el infinito de la obra del mal menor, se interponga un doble principio conservador: la *familia* de la autoridad paterna y del trabajo alimenticio; la *nación* cuya comunidad da al trabajo su sentido colectivo de obra. La religión de los trabajadores no puede ser fraterna y cosmopolita sino en las

40. "De l'enseignement fait au peuple par la presse, les feuilletons, les romans", etc., *L'Atelier*, noviembre de 1843, p. 27.
41. "De la morale", *L'Européen*, 1832, p. 246.

ensoñaciones andróginas de los intelectuales amigos del pueblo y de los obreros víctimas de su seducción, de ese pueblo intermediario que toma su posición fronteriza en el orden de las barreras de castas para una posición de vanguardia en la emancipación popular y humana. La obra de la entrega popular debe ser paternal y filial antes de ser fraternal, nacional antes de ser humanitaria. Tomar la moral como criterio de certeza es hacer de su razón la de las masas, abdicar su nombre propio y su bandera particular en la identidad colectiva de un pueblo efectivo, de una comunidad de obra ya existente. Para llevar a la multitud a esa reforma moral que la volverá digna de la reforma política y social, el partido en principio debe reformarse a sí mismo, encontrar en los comportamientos y las razones de la multitud los principios de la verdadera entrega de la cual su propia desvergüenza –de ideas o de costumbres, es lo mismo– impide la manifestación:

> Comunistas, ninguna de las ideas que os han enseñado como nuevas es un progreso respecto de las viejas ideas francesas; ¿habéis encontrado alguna fórmula más perfecta que la fórmula nacional: libertad, igualdad, fraternidad? ¿No? ¡Pues bien! ¿Para qué sirve hacer comunidades particulares en la gran comunidad? [...] La masa del pueblo, creednos, no ha salido en absoluto de la vía del progreso; si ella no marcha aquí más rápido, la culpa es de todos nosotros, o más bien, de todos aquellos que, bajo pretexto de hacernos avanzar, nos dividieron y nos extraviaron [...] ¡Obreros! ¡Disciplinémonos! ¡Entremos en las filas! No os llamamos a nuestro alrededor porque nosotros no somos ni una persona, ni un partido: somos la multitud; sed la multitud como nosotros.[42]

Entrar en la fila, entonces... Para hacer esos consejos más eficaces, sus autores tienen la modestia de hacer comprender que proponen solamente la vía por la que ellos tuvieron la suerte de salir primeros de los mismos caminos de errancia:

42. "Aux ouvriers communistes", *L'Atelier*, junio de 1841, pp. 74-75.

> Podemos decirlo, también nosotros tuvimos nuestros instantes de duda y de decaimiento. [...] Todos fuimos más o menos trabajados por las ideas que os trabajan; hemos sido conducidos a conclusiones sociales conformes a las vuestras; teníamos exactamente el mismo lenguaje que vosotros y pensamos también ser los más avanzados. Hoy hemos vuelto a otros sentimientos; seguimos el camino común de la multitud, paso a paso. No será nuestro asunto que vosotros abandonéis también las teorías que, al desviaros de las obras que hay que hacer en el presente, os convierten en el espanto de la sociedad.[43]

Pero los honestos redactores de *L'Atelier* buscan en vano persuadirnos de que esa ruda disciplina retiene solo sus apetitos de disipación: "En cuanto a nosotros, si no volvemos puramente y simplemente al cristianismo, nos volveríamos materialistas y no nos ocuparíamos más que de satisfacer nuestros instintos".[44] La herejía que amenaza a *L'Atelier* se sostiene más bien *al interior* de su ortodoxia militante y consiste, al contrario, en ese nihilismo del sacrificio que, más allá de la oposición del instinto y del deber, se une con el principio panteísta y sus efectos comunistas. Si la lucha contra la herejía es interminable, sin duda es porque el hereje está en el lugar de, y se identifica incluso con, el Gran Inquisidor. En la redacción del diario ese rol es asumido por el pendenciero más implacable de los falsos profetas del amor, el antiguo compañero de armas de la Polonia católica y mártir, el amigo de los Dominicanos cuyas vestimentas piensa tomar por un momento, el tenedor de libros Chevé. Cómo no reconocer la inerradicable herejía panteísta en el lenguaje místico por el que el "economista" de *L'Atelier* se comunica con el más virtuoso, el más insidioso de los falsos profetas, el autor de la *République de Dieu*:

43. "Aux ouvriers communistes", *L'Atelier*, septiembre de 1841, p. 2.
44. "Discussion sur la certitude moral et religieuse", *L'Atelier*, mayo de 1843, p. 83.

> No estamos en Dios y Dios no está en nosotros sino por el sacrificio. Allí está vuestra fe, es la nuestra, y un día será la de la humanidad entera.
>
> Entonces, no tenemos todos nosotros más que una sola religión, el sacrificio, porque Dios no se manifiesta en el mundo sino en el sacrificio y por el sacrificio.
>
> Sacrifiquemos, pues, realmente, en espíritu y en realidad, nuestros propios sentimientos, nuestros propios pensamientos, nuestras propias voluntades; sacrifiquémoslos no solamente frente a nuestros hermanos sino frente a nosotros mismos, frente a Dios. En una palabra, muramos todos en todas las cosas para que Dios viva en nosotros y para que nosotros vivamos en Dios. Ésa es nuestra moral, nuestro dogma, nuestro culto [...]
>
> Ningún sentimiento, pensamiento, voluntad propia fuera del Amor, de la Unidad, del sacrificio universal; ésta es la Comunión universal. Dios en nosotros y nosotros en Dios, cada uno en todos y todos en cada uno; ésta es la creación, la inmortalidad, la vida. Lo finito se transforma en infinito, lo múltiple en unidad, lo contingente en absoluto. Morimos como hombres para resucitar como Dios.[45]

Puede aplicarse a esta profesión de fe el infalible criterio bucheziano: “La afirmación de la identidad en todo, la afirmación de que los contrarios son iguales e idénticos –que es la afirmación que constituye esencialmente el panteísmo–: a partir de esta cuestión es necesario juzgar el sistema”.[46] La causa aquí es rápidamente juzgada: no hay un solo momento en esta epístola que no arruine diez años de enseñanza bucheziana, que no lleve la fe pretendidamente reencontrada de los ancianos a las herejías modernas: contra el egoísmo del individualismo protestante, la herejía del judío Spinoza, transmitida por Lessing a Eugène Rodríguez y por éste a Enfantin: la que hace de lo finito una modalidad de lo infinito y de cada individuo una parte del Todo

45. Chevé a Pecqueuer, 10 de enero de 1843. Archivos Pecqueuer, Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam.
46. Buchez, *Essai d’un traité de philosophie*..., op. cit., t. II, p. 334.

divino; contra la lengua brutal de la explotación y de la animalización a la inglesa, los refinamientos de esa lengua alemana que reduce los contrarios a la identidad. La moral dualista –cristiana y francesa– ve entonces la mediación del sacrificio recaer sobre lo inmediato del goce de lo Uno. En la noche panteísta donde lo humano se iguala a lo divino, la absoluta alienación de la entrega se une con lo absoluto del goce egoísta: pura consunción o consumo de sí, la identidad del sacrificio y del egoísmo se llama suicidio.

Es preciso entonces confrontar la lógica de dos suicidios: la "consecuencia extrema" del panteísmo sansimoniano, indicada desde 1831 por el "discípulo de la Ciencia Nueva";[47] y el fin prometido, diez años más tarde, a las víctimas de la entrega por el testamento de otro redactor de *L'Atelier*, Adolphe Boyer: "Si se quiere saber la causa de mi muerte, es ésta: en el estado actual de la sociedad para el trabajador, cuanto más personal es, más feliz es. Si ama a los suyos y quiere su felicidad, experimenta muchos sufrimientos. Pero si ama sinceramente a la sociedad y a sus semejantes, debe terminar como yo".[48] Calificar el *egoísmo* que llevó al suicidio al autor desgraciado de la obra, *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail*, no es algo fácil. Porque ya la prensa de los burgueses se apoderó del asunto y es dar con una piedra dos golpes: denunciar una nueva vez la presunción que empuja a los obreros a dejar la herramienta por la pluma; asimilar la dedicación y los proyectos de los obreros reformadores a ese deseo egoísta de elevarse por encima de la condición popular que ya ha matado a los Gilbert, los Malfilâtre o los Hégésippe Moreau. De este modo *L'Atelier* debe en principio justificar la memoria de su colaborador contra un periodista de los *Débats*, oponiendo a la vanidad fatal del obrero publicista la felicidad segura del obrero trabajador y el ecónomo.[49] Pero permanecer en esa oposición entre la dedicación y el ahorro es autorizar una versión mucho más perniciosa del gesto de Boyer. Ya alguien ha protestado por el desinterés

47. *Lettre d'un disciple de la science nouvelle...*, op. cit., pp. 27 y ss.
48. *La ruche populaire*, octubre de 1841.
49. "Sur les réflexions du *Globe* et des *Débats* à propos du suicide de Boyer", *L'Atelier*, noviembre de 1841, pp. 19-20.

de Boyer: el protector que le había encontrado un lugar en lo de Paul Dupont, el ejecutor atento a la letra de su testamento, pero también el representante ejemplar de esos seductores del pueblo que el mismo número de *L'Atelier* acusa de todas las perversiones del partido popular: el sansimoniano Isaac Péreire. Éste ha mostrado en Boyer a la víctima no de la presunción sino de la incomprensión obrera. Sin duda lo influye en su sentido, oponiendo al obrero preocupado por reformas serias y pacíficas a una masa llevada por los demagogos a no comprender otra cosa que no sea el lenguaje revolucionario.[50] Pero una vez rechazado el viejo tópico sansimoniano, nos encontramos en el centro del problema: si no es el frenesí revolucionario que vuelve a las masas sordas frente a los escritos reformadores, ¿no es, a la inversa, su sola apatía, su incapacidad para comprender el lenguaje de la entrega en general? “Lo trataban de loco, de ambicioso que quería volverse famoso y popular trastornando la sociedad”.[51] ¿Qué responder a la oración fúnebre pronunciada –es un azar– por un tipógrafo sansimoniano, preocupado sin embargo por dejar de lado las grandes tesis en provecho sólo de los hechos?

> Boyer había contraído obligaciones que no podía cumplir a sus expensas. A este problema venía a unirse el dolor de ver que la mayoría de la clase obrera no comprendía todavía todo su poder y miraba con una suerte de indiferencia apática todo lo que puede contribuir a su liberación.
>
> La lentitud con la cual se firmaba una petición en el Consejo Municipal de París contra los burgueses [...] terminó por desalentarlo. Lo invadió la duda, esa enfermedad funesta de nuestro siglo, y puso fin a su existencia.[52]

Los tipógrafos de *L'Atelier* se cuidan de responder a la oración de su colega Vannostal. Simplemente la cortan en dos: aprueban altamente la condena de la enfermedad funesta y rechazan en otra parte el

50. *Le moniteur parisien*, 28 de octubre de 1841.
51. *La ruche populaire*, octubre de 1841.
52. *La ruche populaire*, octubre de 1841.

argumento de la "apatía" obrera: 1.067 firmas sobre la famosa petición por la única tipografía demuestran suficientemente que la clase obrera no es indiferente a su liberación. Es necesario buscar en otro lugar la causa de la enfermedad fatal de Boyer: no en la ambición oculta bajo su dedicación sino en la confusión que hizo tomar a uno la forma de otro. Las cartas anónimas de los obreros que lo acusan de querer hacerse un nombre marcan bien la contradicción que hay en firmar un acto de entrega. Son los ociosos los que hacen pagar su generosidad como reconocimiento, como esos dadores del orfanato de Petit-Bourg cuya filantropía es recompensada con una placa grabada, ubicada en la cabecera de las camas de sus protegidos.[53] Al querer firmar con su nombre, el obrero que hace obra de entrega pierde su derecho a la única identidad que pueda legitimar su palabra: la identidad colectiva popular. Para merecerla, los redactores de *L'Atelier* la oponen al principio "babélico" de los obreros escritores de *La ruche populaire* el estricto anonimato de los artículos. El libro del pueblo debe ser uno en su apariencia como en su doctrina, no mancillado por las firmas de los nombres propios y de las teorías particulares. Las vicisitudes de la realidad y las razones del sentido común confirman el acuerdo entre los mandamientos de la moral y las reglas de la acción política:

> Aquí se trata mucho menos de ilustrar con nombres propios que de ilustrar el nombre colectivo del Pueblo. Además, es muy raro que un obrero pueda hacer un libro por sí solo y más raro todavía que pueda hacer los sacrificios necesarios para publicarlo [...] Es por haber querido marchar solo y hablar en su nombre que uno de nuestros desgraciados camaradas fue conducido a darse la muerte.[54]

Orgullo de la obra de entrega gratuita, deseo de reconocimiento singular, pecado de egoísmo. Luego de haber vilipendiado a los folletinistas del trabajo y del ahorro, es necesario ahora retomar sus razones

53. "Colonie de Petit-Bourg", *L'Atelier*, agosto de 1845, p. 172.
54. "Si les ouvriers doivent se permettre d'écrire", *ibid.*, marzo de 1843, p. 56.

por más que ellas sean también las de los corresponsales anónimos de Boyer, representantes a su manera de esa *opinión pública* que ejerce en la práctica la soberanía teórica de la moral. Al desgraciado Boyer, cuya obra de entrega ha sido contaminada por las enseñanzas de los "educadores", y la fuerza militante empequeñecida por una juventud disipada, es preciso asignarle su lugar entre "las capacidades secundarias, las imaginaciones mal dirigidas [...] esa legión de espíritus sufrientes que sienten y no ejecutan", esos "débiles combatientes" dedicados a la suerte ejemplar de los autores fracasados Escousse y Lebas, salvados del olvido por el suicidio común y por un poema de Béranger.

> ¿...Y usted, Boyer, no desconoció el poder de una unión santa y fraterna, el día en que sus manos encendieron la funesta hoguera? ¿Evocaremos la pálida pléyade de todos esos niños perdidos, sin amigos o sin madre; esas musas débiles, Gilbert, Malfilâtre, cuya muerte miserable ha sido su única fortuna? [...] No, dejemos en paz sus cenizas. Pero digamos a las vocaciones adolescentes que el apólogo del fabulador siempre es verdadero, y que hay algo en el mundo más débil que la infancia: el aislamiento orgulloso.[55]

Sin duda, es necesario reubicar esa condena en su contexto: el redactor quiere refutar el argumento burgués según el cual todo trabajador que se ocupa de otra cosa que no sea su trabajo se vuelve necesariamente un desclasado, perjudicial para la sociedad y para él mismo. La *Asociacion de los obreros para el trabajo intelectual* es la tercera vía para salir del dilema del trabajo incesante o de la perdición. Pero ella supone una conversión del ideal que opone el aumento gratuito de la obra moral a la servidumbre industrial, una discreta aquiescencia a los principios de los ministros y de los folletinistas del orden existente: la primera oposición no es aquella de los que hacen obra de entrega y los egoístas, ni incluso la de los trabajadores y los disipados; es la del principio social conservador y el principio antisocial corruptor.

55. "De l'association dans les travaux intellectuels", *ibid.*, diciembre de 1843, p. 40.

Y esa corrupción se identifica menos desde ahora con el orden de los Guizot y de los Humann, con el sistema que produce comúnmente a los borrachos de las tabernas y a los fanáticos del ahorro, que con la presencia de un elemento extranjero, mixto, que viene a confundir las barreras de los sexos, de las clases y de la moral. Para que la *asociación* obrera despliegue toda su *potencia*, la que hizo la majestuosidad de sus parlamentos, las sociedades sabias, de la Universidad o del... Senado romano, es necesario volver a ponerla fuera de las vías donde la han extraviado Fourier o los "pretendidos discípulos de Saint-Simon":[56] aquellos donde se reencuentran los burgueses que hacen de los proletarios y los obreros que hacen de filántropos y de escritores. El mal radical está en ese mundo de los amores mixtos y de las obras de entrega mal entendidas donde los obreros buscan apoderarse del *nec plus ultra* del goce aristocrático: no los revestimientos de la riqueza, sino ese tiempo libre, ese *otium* más pernicioso aun al principio de entrega que al de la ociosidad.

Conversión de la mirada, cambio de aritmética: era necesario hacer más, pero el mal está en el exceso: desbordes de amor, noches afiebradas por la quimera de la edad de oro y la locura del sacrificio. De un cierto modo, el ministro de los Intereses materiales y del Trabajo incesante tiene razón: el principio moral que conserva la sociedad debe identificarse con el principio material que conserva a los individuos. La obra de entrega en principio había sido planteada como un combate del hombre contra "su instinto de conservación y sus deseos de goce"; ahora es preciso que aquellos que "no son en absoluto filósofos" reconozcan en la moral "el mejor medio de conservación individual y social".[57] Es la demostración matemática que opera, para concluir sus diatribas contra los *goguettes*, el *goguettier* arrepentido y el antiguo redactor de *La ruche populaire*, Supernant:

> Si se piensa en la despiadada modicidad de los salarios hoy, si se piensa que es al precio de una perseverancia tesonera, a la

56. *Ibid.*, p. 39.
57. "Discussion sur la certitude moral et religieuse", mayo de 1843, p. 84.

> condición de un uso obstinado del tiempo, ese capital único y precioso del obrero, que puede satisfacer a sus necesidades absolutas, se comprenderá fácilmente qué graves perturbaciones deben producirse en las situaciones de esas personas cuyo espíritu está inclinado incesantemente hacia preocupaciones totalmente distintas que las de sus tareas [...] la aplicación sin tregua es para el trabajador una condición de vida o de muerte.[58]

Si el mal reside entero en ese tiempo libre que produce los goces perversos de la "felicidad intelectual" y de la "felicidad moral", el medio más radical de arrancarlo es efectivamente negar la existencia misma del tiempo libre para el trabajador preocupado por vivir y hacer vivir a los suyos de su trabajo. Pero ¿no es negar, con las perversiones de la dedicación, su posibilidad misma? ¿No hace falta encontrar en la actividad del militante un lugar en ese empleo del tiempo que condena a la decadencia y a la muerte a aquel que quiere hacer otra cosa además de su trabajo?

> Hay, sin embargo, entre los trabajadores, hombres de energía y de convicción que, para alcanzar las mejoras y perseguir las reformas que la posición hecha hoy a nuestras clases trabajadoras reclama de una manera inmediata e imperiosa, hacen generalmente el sacrificio de algunas horas en su jornada y enfrentan noblemente las crisis que deben surgir para ellos de una interrupción de su trabajo cotidiano; pero qué enorme diferencia existe entre aquellos que, ubicándose en el punto de vista elevado de la salvación y de la liberación comunes, toman de las trece horas de fatiga algunos instantes que abandonan a la causa de todos y los tontos cuyas distracciones no tienen más objetivo que la satisfacción de su vanidad egoísta y estéril. En una situación donde la aplicación sin tregua es para el trabajador una condición de vida o muerte, por así decirlo, las

58. "Variétés: les goguettes", octubre de 1844 (atribuido a Supernant por *La Chanson*, diciembre de 1879, p. 153).

preocupaciones morales de los primeros son dedicación por el otro, las de los segundos, un suicidio.[59]

La oposición de la dedicación al egoísmo es clara, pero la del sacrificio al suicidio lo es mucho menos. ¿Cómo la "enorme diferencia" de calidad entre el "punto de vista elevado" de la liberación y la satisfacción de la vanidad egoísta puede modificar la simple aritmética según la cual toda cantidad sustraída a un mínimo vital debe producir la supresión de la vida? La única solución para que la obra de entrega de los Boyer se separe del suicidio de los Escousse es que esa sustracción no sea una. Esa solución, efectuada imaginariamente en la argumentación, proyectada efectivamente en el futuro de la asociación, es que las horas de dedicación –tomadas no del tiempo de trabajo sino del *tiempo de fatiga*– sean contadas como horas de trabajo, que unos y otros se sumen como cantidades homogéneas. Si el tiempo tomado al trabajo por la dedicación no es suicidario es porque no es tomado realmente, porque la obra de dedicación se intercambia en trabajo. Eso implica a la inversa que el trabajo se cambia en obra, que el ejercicio material de la fuerza útil a la reproducción de la vida sea inmediatamente equivalente a la obra de dedicación. La obra debe volverse trabajo y el trabajo obra. Pero, para que ese intercambio sea posible, debe haber allí un elemento común a los dos y éste no puede ser otro que la *obligación* que, en los dos casos, se hace sentir del mismo modo "inmediato e imperioso". Las fatigas de la dedicación y las del trabajo alimenticio se intercambian o se suman en el cálculo de la obra común porque, y en tanto que, productos de un mismo esfuerzo para obedecer a la coacción.

Extraña igualdad que no puede fundar, sino invirtiéndola, la obra de la dedicación popular. El pueblo obrero debía, a imagen de sus iniciadores, hacer *más* para restablecer la igualdad, para descalificar la mirada que, al mismo tiempo, leía en las marcas de su degradación el signo de su condena al trabajo incesante y veía en ese trabajo incesante el único medio de impedir que esa degradación se vuelva disolución del lazo social. Pero en el camino de ese combate, el encuentro de la herejía comu-

59. *Ibid.*

nista y los infortunios de la dedicación obligaron a retomar el cálculo, a ligar la corrupción al suplemento del tiempo libre y la moral a su imposibilidad: generalización de una categoría de lo *imposible* a menudo reencontrada ya cuando era necesario negar la mirada y la estrategia de los poderosos. Era *imposible* que las criaturas animales que se arrastran en la cloaca de la calle Sainte-Marguerite fueran trabajadores, puesto que éstos están en el taller; *imposible* que la burguesía, según el plan de *La Presse*, comprara con el crédito a los obreros que tienen confianza en sus camaradas, porque los obreros son desconfiados por carácter y no acuerdan su confianza sino a aquellos que la merecen; *imposible* que el pueblo obrero se dejara corromper por el ahorro puesto que no gana suficientemente para satisfacer sus necesidades inmediatas. No es tiempo de arrastrarse en la calle, no hay suficiente dinero, falta de confianza: siempre una simple aritmética de la falta que venía a conjurar la imagen de la corrupción y remitir a la sabiduría común que hace de la ociosidad, es decir, del exceso de tiempo, el principio de todos los vicios. Así la influencia "completamente bienhechora" de la casi totalidad de las mujeres del pueblo no significa en absoluto una "gracia de estado" vinculada a la identidad popular. "Eso significa solamente que su situación, conforme al precepto que quiere que cada uno viva de su trabajo, no les deja ese tiempo libre obligado que da nacimiento a todas las tendencias egoístas y que su posición las fuerza, por así decir, a emplear al servicio de la sociedad una actividad que nuestros elegantes creen deber desplegar en sentido contrario".[60]

Ahora bien, sucede que el argumento que hacía de necesidad virtud viene a ubicarse en el centro de la ética militante de la dedicación, que la obligación de hacer más para pasar del reino material al reino moral recae sobre la imposibilidad de ese exceso por donde la inmoralidad se introduce. El tiempo para hacer más no puede ser más que el tiempo de la corrupción o del suicidio. Del mismo modo, no hay otra felicidad más que física, no hay dedicación definible por otras normas que las del trabajo obligado. El excedente de la dedicación es una cantidad evanescente que debe identificarse con la fatiga del esfuerzo trabajador

60. "Les dames du grand monde", mayo de 1844, p. 122.

bajo pena de confundirse con el tiempo de la corrupción que condena a muerte la dedicación mal entendida tanto como la vanidad de las canciones picarescas o la degradación orgiástica. En vano *L'Atelier* opone el *libre arbitrio* a la ley del progreso tal como la entiende *La Fraternité*, reduciendo la libertad a la toma de conciencia de las leyes de la armonía social.[61] Ese libre arbitrio, verdadero principio del progreso y de la moralidad, no se ejerce nunca tan bien como cuando está estrictamente limitado por la obligación material. De nuevo la identidad de la moralidad libre y de la necesidad material aparece en el centro de la emancipación; y el trabajo toma lugar en el centro del reino moral de Dios no por la grandeza vinculada a la obra productiva sino, por el contrario, por esa *falta* que quita el tiempo de la inmoralidad y preserva a la dedicación del suicidio. Aquellos que proveen el modelo de obra moral son entonces aquellos que no pueden hacer otra cosa. Sin duda, *L'Atelier* se justifica por haber cedido a un "sentimiento estrecho y exclusivo" en su definición de la palabra obrero: "Declaramos de una vez por todas que en términos generales reconocemos como trabajadores a todos los hombres que, por un trabajo cualquiera, participan en la obra social y consideramos como indignos de esta cualidad únicamente a aquellos que no dan a la sociedad al menos lo que reciben de ella".[62] Esa definición da lugar a la plusvalía de la obra de dedicación como a la del trabajo material. Pero de la confusión de esas "vagas generalidades", es necesario volver pronto al uso de la "lengua común": "Llamamos con el nombre de obreros a esa clase de trabajadores que están obligados, para vivir, a alquilar sus brazos a quien quiera emplearlos".[63] Ahora bien, ¿quién no sabe que la condición misma de ese alquiler es que el obrero esté obligado a dar siempre más que lo que recibe? Y no son una previsión reducida a la caridad, una instrucción casi nula y derechos políticos inexistentes los que pueden compensar esta sustracción a la que se añaden los sacrificios hechos para engendrar nuevos trabajadores y la sangre desigualmente vertida por la causa nacional. ¿No resulta entonces, por simple cálculo, que esos obreros "egoístas" cuyo

61. "Discussion sur le communisme", noviembre de 1845, pp. 211-212.
62. "Reponse à quelques objections", noviembre de 1840, p. 19.
63. Ibid., p. 20.

trabajo no tiene generalmente otra finalidad que la reproducción de su fuerza de trabajo son sin embargo los trabajadores por excelencia, los artesanos de Dios en el orden social?

Es eso y no es eso. Al identificarse por la limitación del tiempo y de la medida, con la plusvalía del trabajo, el aumento de la obra de dedicación no puede dejar de ser su contrario. Sólo en los escritos del profesor Buchez o del alumno-profesor Ott, la identidad ociosa carcomida por la corrupción se opone al simple y robusto principio dualista del espíritu que actúa y de la materia que resiste (metal a forjar *e* instinto a dominar). Para el órgano de los intereses morales *y* materiales de los obreros, todo el problema está en esa conjunción por la cual el desdoblamiento del Uno y de la identidad de los contrarios viene a sitiar en su nacimiento la realeza del trabajo: identidad de la vida moral y de la muerte del sacrificio, de la muerte del egoísmo y de la vida de la conservación social. El reino de los trabajadores asociados será y no será el de esa multitud laboriosa más avanzada que la vanguardia de la dedicación:

> Nos preguntaréis ahora qué cambiará la asociación, nosotros os preguntamos qué no cambiará [...]
>
> En lugar del obrero doblegado a la humillación del salario y del desdén del patrón, y que, llevado por el desprecio de los otros al desprecio de sí mismo, se degrada y se embrutece en el vicio, el trabajador libre, honrado, que no depende más que de las leyes de la asociación que consintió voluntariamente, recuperando toda su dignidad de hombre, toda la conciencia de su valor moral, conducido por el respeto de los otros a respetarse a sí mismo, a rehabilitarse, a ennoblecerse por la práctica de las virtudes.[64]

Ideal razonable de un obrero del porvenir, que une la nobleza de la exigencia militante a la respetabilidad del buen trabajador. Pero en esa prospectiva que debe probar a los comunistas y a los escépticos

64. "Organisation du travail", octubre de 1843, p. 12.

que la asociación obrera es otra cosa que un egoísmo colectivo de trabajadores, la herejía no está nunca lejos, y enseguida la anónima escritura del artículo "Organisation du travail" traiciona la pluma exaltada del contador Chevé: "Todos eran necesariamente adversarios encarnizados; se trataba de saber a quién reemplazaría su rival por una sujeción más baja a las voluntades del patrón, por el ofrecimiento de un salario más vil, por la deslealtad tal vez; y he aquí que no hacen más que uno, que el interés de cada uno se ha vuelto el interés de todos; que son como un solo y mismo cuerpo y que cualquiera que hiere a uno hiere al otro".[65]

Un solo y mismo cuerpo... Sueño de esa sociedad del "igual intercambio" que ese discípulo aún no confesado de Proudhon querría fundar en un solo pequeño artículo del Código (la supresión de la renta); mundo de la "inexplotación" donde la obra de cada uno pasa a todos y la obra de todos a cada uno, a imagen de la "circulación de la sangre en el cuerpo del hombre" o de la "fecundación de la tierra por las grandes arterias de nuestros ríos":[66] "santa comunión" lista para reivindicar de nuevo la muy célebre línea de despreciadores de la usura y de la riqueza: san Ambrosio, san Juan Crisóstomo, san Basilio, san Gregorio de Nisa y todos esos Padres de la Iglesia cuyos escritos dejan sin defensa contra aquellos que quieren transformarlos en Padres de la Comunidad.

Falla panteísta crónica del místico tenedor de libros, defecto de vigilancia solamente pasajero del Comité de examen de los artículos: se busca en vano la continuación prometida en el próximo número; en su lugar el Comité, poco sospechoso sin embargo de entusiasmo por los "desertores" de taller, ha insertado una sátira de algunos cientos de alejandrinos contra los mercaderes defraudadores. Conviene, en efecto, dejar al herético inquisidor celebrar a su riesgo en sus propios escritos esa divinidad nueva que casa al ídolo pagano con el hijo del verdadero Dios:

65. Ibid.
66. Chevé, *Catholicisme et Démocratie ou le Règne du Christ*, París, 1842, pp. 119 y ss.; cf. también, *Le Dernier Mot du socialisme pour un catholique*, París, 1849.

Desgracia a aquel que rechaza el trabajo como un envilecimiento porque es el único título de nobleza que atraviesa los tiempos y se inscribe incluso en el libro de la eternidad. Es el trono donde el hombre despliega toda su majestad real y avanza hacia el Eterno para recibir de sus manos la corona de gloria. [...]

El trabajo es el Hércules cristiano. Con su mano izquierda tiende dos espadas, una para domesticar la tierra y la otra, sus propias pasiones. Con su derecha, sostiene dos antorchas, la del genio y la de la libertad. Su fuerza es la ciencia y la caridad su triunfo.

La ociosidad es la Venus adúltera. El vicio nace de ella y la ignorancia es su hija. Es la vida que se devora a sí misma. Es la prostituta de las calles que vende su carne a la muerte y su alma a Satanás.[67]

¡Ve por la Venus adúltera! Pero los militantes de la asociación ceñirían mal el porvenir de los trabajadores si entorpecieran sus manos con las dos espadas de la negación y las dos antorchas de la afirmación. El reino de los trabajadores asociados debe anunciarse más modestamente:

Hemos previsto un tiempo en que el dinero no tendría más interés pero ese tiempo está lejos de nosotros... Nadie comprenderá que la igualdad quiere decir ausencia de poder... En nuestro contrato, remplazamos al amo antiguo o actual por el administrador; la palabra es más conveniente pero la función directora es la misma... Hacen falta, lo repetimos, muchas cualidades para hacer un buen asociado... la dedicación oscura y constante... el espíritu de disciplina... esta virtud tan necesaria que hace que uno se imponga voluntariamente un yugo... He aquí diez obreros que piden prestados 10.000 francos con los que fundan un establecimiento cualquiera. El trabajo de estos hombres fecunda el capital prestado y, al cabo de cinco años

67. Chevé, *op. cit.*, pp. 113-114.

> más o menos, el capital es devuelto y el instrumento de trabajo es propiedad de la asociación. En nuestro sistema, y al cabo de un contrato obligatorio, esta propiedad no sería, en su totalidad, divisible entre los asociados; sería con ella un fondo de reserva que crecería indefinidamente con una parte determinada de los beneficios, un cuarto o un quinto... Allí comienza ese capital indivisible, de esta propiedad impersonal que será el medio seguro del crecimiento indefinido de la asociación. ¿Ese capital reservado es hoy de 5.000 francos? Agrandemos nuestras operaciones, llamemos si es posible a cinco asociados nuevos y en un año la reserva será de 10.000, en lugar de 5.000, con los cuales liberaremos a diez explotados.
>
> Ésta es la bola de nieve. Cuanto más aumenta, más brazos hacen falta para hacerla rodar y son tantos brazos liberados que llamarán a otros y así sucesivamente...
>
> Estamos de acuerdo en que esto es poco, pero todo comienza así en el mundo...[68]

El problema no es que la bola de nieve de la asociación ruede lentamente; es saber cuál es exactamente la fuerza que la hacer rodar. Porque la evidencia de las dicotomías que dirigen la obra moral se complica extrañamente cuando ésta se traduce en organización del trabajo. La demostración inicial, confiada a Chevé, parecía sin embargo luminosa. Se trata de superar, uniendo los contrarios, la oposición de los dos sistemas: "La libre competencia de la propiedad exclusivamente individual" y la doctrina que "partiendo de la unidad social y negando al individuo, quiere que todo sea común, producción y reparto".[69] La unión de los contrarios se hace no a la manera alemana de la identidad, sino a esa manera francesa que el redactor de *L'Atelier*, incluso si se cuida de decir una sola palabra, ha tomado, sin duda, de la reciente obra sobre la propiedad de un impresor filósofo

68. "Opinions de la presse sur l'organisation du travail", noviembre de 1842, p. 21; "Réforme industrielle. Du régime des corporations", abril de 1842, p. 62; "Organisation du travail. Nouvelle série. 5° article", agosto de 1845, p. 162; "Organisation du travail. Nouvelle série. 4° article", mayo de 1845, p. 119.
69. "Réforme industrielle. Organisation du travail", julio de 1841, p. 85.

de Besançon; asignando a cada uno de los principios opuestos su lugar en uno de los platillos de la balanza. En el orden de la *producción* la apropiación colectiva de los instrumentos de la producción debe poner un término a la explotación basada en la apropiación individual. En el orden del *reparto* es necesario oponer a esos comunistas que niegan toda propiedad y prometen una satisfacción óptima de las necesidades, la propiedad individual de las riquezas consumibles que son los frutos del trabajo: "El problema del reparto puede entonces formularse así: encontrar una combinación que concilie, una y coordine esos dos principios en apariencia contradictorios: 1° Igualdad en la satisfacción de todas las necesidades según su naturaleza, su parte y su intensidad; 2° Igualdad para cada miembro del cuerpo social en el valor productivo y el valor recibido".[70]

Esta igualdad no es evidentemente posible sino por la posesión colectiva de los instrumentos de producción que libera al trabajo del diezmo deducido por la ociosidad. Pero ella supone también que entre los dos órdenes existe un principio de igualdad: el de la remuneración del trabajo. A falta de tal principio, los comunistas están encerrados en un dilema insuperable: o bien prometen la satisfacción de todas las necesidades sin asegurar los medios para proveerla; o bien aseguran esa satisfacción, pero por una limitación que suprime los goces más preciosos que hacían reflejar: la libertad de trabajar o de descansar en su momento, de desplazarse a voluntad, incluso de efectuar esas vueltas al mundo que los redactores de *L'Humanitaire* prometen cinco o seis veces en su vida a los que adoptarán sus principios.

> Si, en efecto, la comunidad acuerda las libertades de las que hemos hablado, ella perece, porque el número de aquellos a los que alcanzaría sería inmenso. Su condición de existencia le prohibiría, pues, acordar esa libertad. Haced, al contrario, que el trabajo sea retribuido por un signo intercambiable y el hombre es libre de trabajar más o menos, de ir y de venir [...] la distribución se hace en la asociación obrera, siempre igualitaria

70. Ibid., p. 86.

> para cada trabajador, en el grado y proporcionalmente a lo que ha producido. Entonces cada uno, juez absoluto de sus deseos y de sus necesidades, es dueño de satisfacerlas cuanto quiera, dando a la sociedad un valor igual a aquel de las riquezas que él desea. De este modo, también se conserva el móvil incesante del trabajo y el progreso, que consiste sobre todo en la libertad, los deseos y las necesidades de la personalidad humana.[71]

Un valor igual al de las riquezas que desea... La igualdad es simple. Pero he aquí que uno de esos términos cuya ecuación define la justicia se desdobla. Porque el valor del trabajo no puede medirse con la vara de la explotación salarial, debe reflejar el principio social nuevo puesto en obra: "No se debe estimar cada obra en el reparto sino por la suma de esfuerzos y de dedicación que ha costado y no sobre su valor intrínseco".[72] La obra de la asociación obrera no podría, sin rebajarse a las mezquindades de un colectivo de pequeños patrones, desconocer ese principio de remuneración: "El salario debería basarse no en la distinción de los oficios sino en los peligros y las fatigas a las que exponen y en las repugnancias que excitan. Al dar esta base al salario creemos que la igualdad encontraría tanto más su cuenta que marcharía en acuerdo con la justicia".[73] Salvo que no es la misma igualdad ni la misma justicia: la suma de repugnancias vencidas corre el riesgo, en efecto, de no añadir gran cosa a la de las riquezas a repartir. Sin duda, los goces a los que aspiran el piadoso Chevé y sus camaradas no son de aquellos que necesitan un crecimiento de mano de obra y de productividad. Pero se trata entonces de preguntarse qué es exactamente esa dedicación que permite a la "libre personalidad", juez de sus deseos y sus necesidades, obtener goces. La asociación sería simplemente un mejor modo para procurarse los goces, refinados o no, del egoísmo: ¿producir más para consumir más según la lógica exaltada por el ingeniero apóstol sansimoniano,

71. "De l'organisation du travail. Nouvelle série. 4° article", mayo de 1845, p. 121 y "Réforme industrielle. Organisation du travail", julio de 1841, p. 86.
72. "Réforme industrielle. Organisation du travail", ibid.
73. "Organisation du travail. Nouvelle série. Quatrième article", mayo de 1845, p. 120.

trabajar más para descansar más a la manera babilónica denunciada por el sacerdote del pueblo?

Abandonemos, pues, ese terreno donde el individualismo proudhoniano de los medios compite con la inmoralidad comunista o sansimoniana de los fines. Volvamos una vez más a la sana moral, es decir, al doble punto de vista de la utilidad social que obliga y de la resistencia individual a dominar:

> No creemos que nadie pueda criticar esto: que el modo de producción de trabajo debe proponerse estimular la producción y hacer de modo que sea llevada al punto más alto posible. Las sociedades actuales tienen necesidades materiales inmensas, necesidades apremiantes, y en absoluto ficticias, que no son satisfechas y que no podrían serlo sino a condición de un trabajo tan inmenso como esas necesidades. A nuestros agricultores les faltan las primeras cosas necesarias de la vida; en muchas localidades, no todos tienen pan de trigo o de centeno que tan necesario es; sus casas o mejor sus chozas no están ni enlosadas ni entarimadas; los muebles les faltan por completo y las ropas abrigadas son para ellos un gran lujo. Ahora bien, todas esas cosas son necesarias y será preciso producirlas desde el momento en que la reforma política habrá puesto a aquellos que están privados de ellas en el rango de los ciudadanos...[74]

Ese deber social, sin duda, no sería uno si no encontrara también una tendencia espontánea que le resiste: "Y aquí es necesario bajar la cabeza bajo un reproche que es común a toda la humanidad, queremos hablar de la repugnancia instintiva que cada uno siente por el trabajo real y fructuoso". Es la situación por excelencia para el ejercicio de la dedicación; pero es desgraciadamente también aquella donde se vuelve inaplicable como principio de retribución. ¿Cómo obtener ese inmenso crecimiento de riquezas que el bien social exige,

74. "Des différents modes de rétribution du travail", julio de 1843, p. 98 (en las citas siguientes del mismo artículo no repetiremos la referencia).

con una retribución creciente proporcional al no-valor de las repugnancias vencidas? El sacrosanto principio se encuentra, pues, discretamente puesto de lado a provecho de la comparación realista de las ventajas respectivas del salario diario y del salario a destajo, enseguida cortado en detrimento del primero: "Aunque la mayor parte ejecute esos trabajos con toda la ciencia y la probidad posibles, no es menos cierto que nunca ese trabajo tiene el vigor y la actividad de un trabajo retribuido a destajo". De la "pereza natural" que se satisface con la rutina del trabajo a la jornada sin utilidad social que resulta de ello, la moral encuentra aquí negativamente su cuenta. Pero lo recíproco es más peligroso de establecer. ¿Cómo fundar en moral lo estimulante del trabajo a destajo que permitirá dar a los habitantes del campo las primeras cosas necesarias de la vida? ¿"Nos acusarán, como lo han hecho algunos comunistas, de buscar estimular a los hombres por el horrible cebo del dinero? Aquí la acusación es engañosa; tiene una cierta apariencia sentimental que la hace más difícil de combatir". En efecto, el redactor del artículo no cree –es lo menos que puede esperarse de él– "que los actos útiles y sobre todo aquellos de orden moral puedan en principio tener como objetivo la ganancia" y no puede más que reprochar a ese general que estimulaba a sus tropas con la promesa de una recompensa en dinero. Pero, por cierto, no hubiese reprochado que prometiera la cruz o incluso el simple reconocimiento de las edades futuras. Ahora bien, está ahora bien establecido que no hay dos tipos de goces ni dos tipos de estimulantes. Más que contar con estimulantes, vale dirigirse al deseo eficaz del dinero antes que a las veleidades de gloria humanitaria. A fin de cuentas, ¿no adoptan esas acusaciones de egoísmos ellas mismas un punto de vista egoísta, el que pone al perfeccionamiento individual antes que el bien común?

> No hay que ver tampoco sólo al individuo; hay que examinar y actuar respecto de la sociedad. Ahora bien, en el orden industrial, ¿es bueno que el trabajo progrese en perfección y en velocidad? Eso no es solamente bueno sino que es de la mayor necesidad. ¿Al provocar estos progresos por la esperanza

> de recompensas honoríficas, se las obtendrá finalmente? Sin duda. ¿Al unir una recompensa pecuniaria, se obtendrá una más? Nadie puede negarlo.

Esta mayéutica a paso de carga no puede de todos modos hacer olvidar el principio de base de todo el edificio, a saber que la conservación o la disolución de los lazos sociales están vinculados con los móviles que se dan los individuos. Es preciso, para sortear el obstáculo, "volver" a un Nuevo Testamento leído en la versión protestante, es decir, amputado de esa Epístola de san Jacobo con la que el intratable Chevé gusta recordar que ella condena no sólo a los malos ricos sino a los ricos en general.

> ¿La sociedad habrá perdido en moralidad, al estimular el amor por el dinero, lo que habrá ganado en perfección industrial y agrícola y consecuentemente en bienestar? No lo creemos así, porque no es lo que se gana lo que desmoraliza, sino el uso que se hace de eso. La sociedad debe, entonces, siguiendo en lo posible el precepto del Evangelio, acordar la retribución según las obras. Si, por este medio, uno se vuelve relativamente rico, el Evangelio está allí, la ley moral está allí, para indicar el uso que debe hacerse de las riquezas.

A cada uno, entonces, según sus capacidades y sus obras: para los fuertes trabajadores el estimulante de un enriquecimiento relativo, llamado a encontrar en el mismo Evangelio que santifica la recompensa terrestre del justo los medios de evitar la depravación; para los trabajadores comunes, el estimulante del hambre cotidiano; para aquellos que querrían satisfacer ese hambre sin hacer nada, el castigo del trabajo forzado; por último, para esos débiles que la malignidad comunista reprocha a los nuevos cristianos por abandonar a la selección del mercado, un trabajo adaptado a sus capacidades. El reino ordenado del trabajo toma así la figura de un nuevo sincretismo: del lado de la recompensa, un sansimonismo depurado que, por la estricta

remuneración –en poder o en dinero– de la dedicación, conduce los desvíos de la jerarquía de amor en estricto principio original de la clasificación según las capacidades y la retribución según las obras; del lado de la pena, un cristianismo reducido al dogma de la caída y por último resuelto a pagar a destajo a los obreros de la onceava hora. Pero en ese intercambio donde el rigor cristiano de la ley y de la sanción y la justicia sansimoniana de la clasificación y de la retribución vienen a corregir lo que cada religión dejaba al amor arbitrario de los ingenieros apóstoles y de los viticultores filántropos, la preeminencia tiende a invertirse. Todo el mundo sabe ahora que es la recompensa y no la pena la que hace contribuir a los individuos en el progreso de la sociedad. Al enderezar discretamente, antes que atacarla abiertamente, la exaltación de Chevé, sus sueños de Tebaidas nuevas, de corporaciones y de trabajadores unidos en el cuerpo místico de Cristo, el tejedor-tipógrafo-carpintero-escultor y futuro diputado Corbon puede fingir no expresar más que la modestia de la regla cristiana del sentido común. Sin embargo, es otra cosa la que él esboza, frente al sueño místico de la asociación universal: una república del mérito basada menos en las sublimidades de la dedicación o la universalidad de la ley que en el libre vuelo de las capacidades y la emulación de los innovadores y de los obreros del progreso; una república que dará su posibilidad a todos pero en principio a aquellos que sabrán ayudarse a sí mismos y protegerá a las asociaciones menos como embriones de la ciudad del trabajo comunitario que como vanguardia de ese movimiento que cuenta más que el objetivo y que debe sin cesar revolucionar las condiciones de producción y de las relaciones entre los hombres.

¿Individualismo de los pioneros del progreso en lugar de la moral cristiana y nacional del trabajo? Pero, tal vez, ese retorno al "egoísmo" es también un sustituto, destinado a evitar que no se pierda en el prosaísmo de la organización del trabajo esa *otra cosa* que la moral de la obra ordenaba sacrificar a la medida común. A pesar de todas sus denegaciones, el obrero artista Corbon y el contador místico Chevé no sienten aún que las recompensas y las penas de la organización del trabajo no serán nunca más que el sucedáneo de los goces y los sacrificios

prohibidos, salvo en breves encuentros, en lo común del pueblo trabajador: la vida oculta en Dios de los cenobitas y de los filadelfos; las grandes jornadas en que se toman las bastillas "en el tiempo en que un niño se toma para jugar un partido de pelota" y donde se hace "entre dos atardeceres una revolución que cambia la faz de todo un pueblo";[75] la causa de las nacionalidades oprimidas; la obra de los artistas y de los inventores; y la epopeya nueva de esos monjes guerreros y de esos trabajadores combatientes que se van más allá de los mares a dar valor al mundo y reprimir la barbarie en las arenas de los desiertos. Paradoja última de la república tallerista del trabajo: también para preservar ese suplemento, su moral demandaba anular que sus pioneros hayan elegido su campo: contra los sueños de esa izquierda obrera que quiere dar a las corporaciones obreras los instrumentos de trabajo y de la emancipación colectiva, decidieron sostener el bando de esos extraños amigos de la asociación obrera, el abogado Marie y el banquero Goudchaux, preocupado por constituir en la elite obrera una base social para su futura república honesta y moderada. A un carpintero de *L'Atelier*, que vino a exponer un plan destinado a organizar su corporación para permitirle evitar a los hombres de dinero, el banquero republicano expuso claramente su plan: "Formamos una sociedad de banqueros y hacemos una suscripción entre nosotros. Cuando hayamos reunido un capital de 200.000 francos, elegiremos entre diferentes corporaciones hombres que estableceremos como gerentes en las diversas asociaciones que nos ofrezcan las mejores garantías".[76] Se buscaría en vano, en *L'Atelier*, la mención de esta reunión y la denuncia de este plan, enojosamente parecido, sin embargo, a la empresa de corrupción imaginada antes por *La Presse*. Más aun: en una sesión que reunía en lo de Marie a los representantes de los diarios obreros y de las escuelas socialistas, los talleristas, casi solos en su clase, sostuvieron el principio del banquero, el de las "asociaciones parciales": punto de unión extremo, restricción del terreno de la asociación destinado a corregir la restricción del principio mismo. La misma medida que

75. Chevé, *Catholicisme et Démocratie ou le Règne du Christ*, op. cit., p. 20.
76. Citado en Auguste Desmoulins, "Le capital et les associations partielles", *Almanach des corporations nouvelles*, París, 1852, pp. 114-115.

reduce a la modestia de los esfuerzos trabajadores los sueños y las dedicaciones suicidas debe también impedir a la mezquindad de la organización del trabajo extenderse a las dimensiones de la vida social.

Más entonces que a la severa fachada del palacio del trabajo, es preciso estar atentos a lo que desune el orden. No por nada graba en su frontón la recomendación negativa de un apóstol del que se podía sin dudas tomar sus divisas más exaltantes: "Aquel que no quiere trabajar no debe comer"; como si esa relación mezquina del trabajo y de la subsistencia, donde las razones de la vanguardia intentan unirse con las de las masas, fuera también el lugar de un compromiso puramente negativo y provisorio para las contradicciones propias de esa vanguardia compartida en aquello que ella debe oponer al reino de la ociosidad: la armonía de la ciudad terrestre de Cristo o la aventura de un progreso donde los caminos del nomadismo obrero cruzan a los de la libre empresa. El reino del trabajo y del deber social queda decididamente como un simple lugar de pasaje y, en el austero frontispicio tomado del apóstol-trabajador, es preciso ver menos el anuncio de una nueva edad de hierro que el signo de la disolución y la marca de la duda que afectan a esa realeza en su origen:

> El grupo de obreros que ha tomado prestado este plan de organización del trabajo y que lo ha propagado lo mejor que pudo, parecía tener conciencia de la imposibilidad de realizar un sistema que exigía tanta abnegación y esfuerzos sostenidos. La prueba es que no hizo grandes esfuerzos para enseñar con el ejemplo. Sé algo de esto. Recuerdo perfectamente que yo sentía y que dije en voz alta, más de una vez, que me costaría mucho plegarme a las exigencias de un semejante orden de cosas.[77]

A falta de practicar en sí mismo, se puede siempre alentar a los otros. Pronto la república del abogado Marie y del banquero Goudchaux nombrará a los talleristas Corbon y Danguy miembros del Consejo de fomento de las asociaciones obreras. ¿Tienen aún fe en el momento de comenzar la cruzada? Otros, es cierto, la tienen por ellos.

77. Corbon, *Le secret du peuple de Paris*, 1863, pp. 129-130.

Capítulo 11
La república del trabajo

El gerente de los sastres abrió la puerta del taller pidiendo un instante de silencio y anunciándonos como amigos a todos los trabajadores reunidos. Había ahí casi 40 y era el lunes a la mañana –nos gusta constatar eso en principio–; los sastres nos saludaron con efusión y una sonrisa de profundo contento iluminó sus rostros flacos y pálidos pero abiertos e inteligentes.[1]

Sin duda, la puerta abierta de la Asociación fraterna no descubre a ojos de los representantes del pueblo en visita sino una vasta sala donde los sastres asociados trabajan en cuclillas de la mañana a la tarde en el piso desnudo, un poco más duramente que lo que lo hacían en lo de sus maestros. Pero hay en la pared tres pequeñas litografías y, mientras que sus colegas discuten con los obreros sobre las condiciones del trabajo, el cerrajero Gilland, hoy diputado pero siempre amateur de arte, se acercó para discernir el tema: “Una, era el retrato de un hombre heroico que pudo cometer faltas pero que el pueblo lamenta, al que ha absuelto y que venera...”. Al lado de Barbès, el defensor abnegado (aunque no iluminado) del pueblo, hay una imagen que todo joven, huérfano adoptado por la Asociación, propone a la admiración del visitante: “Otra litografía que representa a Jesús coronado de espinas y apoyado en dos figuras alegóricas: la libertad y la igualdad. Sobre esa imagen emocionante el hijo de Dios tiene bajo sus pies desnudos al demonio del orgullo que vomita el oro, y la palabra: Esperanza, está inscripta en el disco radiante que está encima de su cabeza llena de

1. Gilland, *Revue anecdotique des associations ouvrières*, París, 1850, p. 10.

ternura y mansedumbre". Luego de esas dos imágenes del sacrificio, la de la fecundidad y de la prosperidad fraternas:

> Era la República esta vez, una bella y fuerte mujer representada feliz, aunque algo austera. Lleva un gorro frigio, coronada de flores y está vestida con un largo vestido flotante. El único ornamento que tiene es un nivel de bronce en la frente [...] La República tiene detrás de ella ciudades soberbias cuyos monumentos tocan las nubes, campos llenos de espigas, laderas colmadas de viñedos. Ella ofrece tranquilamente su mano para que un león que la acaricia la bese, y con la otra muestra a un grupo de niños estudiosos que están a sus pies una colmena donde trabajan las abejas.

Sin dudas, al cerrajero poeta que pasa sus noches puliendo su prosa y sus versos se le paga, de modo que sepa que las buenas intenciones no bastan para asegurar el valor artístico de una imagen ni incluso tal vez su utilidad social. Pero ¿cómo el diputado obrero podría resistir a la tentación de leer, en la grosería misma de la imaginería, la marca evidente del claro antagonismo de dos mundos?

> A la vista de esas pobres pequeñas imágenes negras, compradas a veinte centavos tal vez en la esquina de alguna calle en el puesto al aire libre de un comerciante ambulante, frente a esos dibujos de una ejecución tan incorrecta pero concebidos en un pensamiento alto y moral, no pude impedir hacer esta relación en mi espíritu: la víspera, había estado en lo de personas de buena sociedad [...] los primeros objetos que me impactaron al entrar en el salón fueron dos estatuillas: Leda con el cisne y Sara la bañista. Esta última, sin velo y vista de frente, sobre su columpio de hojas que le hace levantar la rodilla al nivel de la frente... ¡es cierto que su modelo era soberbio!
>
> Toda la Sociedad actual me parecía que podía resumirse en esas cosas tan simples y tan frívolas en apariencia...

> Por un lado, el confort, los ocios tranquilos, la disipación discreta, el pequeño interés, las pequeñas frivolidades, los pequeños vicios y el aburrimiento; el aburrimiento de una vida inútil e insulsa si no es vergonzosa o criminal.
>
> Por otro lado, una indigencia profunda en trabajos consagrados; la fe viva que se revela en las obras, la dedicación absoluta, la inmolación de todas las pasiones malas a una idea generosa; el amor por el prójimo llevado a los sacrificios más sublimes; y por todo bien, por toda consolación en el mundo, la esperanza de un porvenir mejor para legar a las generaciones futuras.

Evidencia de esas pequeñas cosas que son a la vez el decorado de la actividad cotidiana y la imagen del mundo que allí se forja: sin confusión, sin medida común entre dos universos: por un lado, el espacio curvo y estrecho de esos salones ociosos donde la languidez de las pasiones mezquinas se enrosca en la debilidad de los sitios y se modela sobre la gracilidad de las estatuillas; por el otro, la arquitectura rectangular de esos vastos espacios cuya desnudez sirve de teatro a las entregas sublimes que tienen su imagen en la ingenuidad de las litografías de cuatro centavos. Doble universo igualmente gobernado por la ley de la proporción: el mundo de la ociosidad no puede estar poblado sino por sentimientos bajos, e incluso los intereses son allí pequeños; mientras que la grandeza de las dedicaciones de los trabajadores es necesariamente proporcional a la intensidad de las penas y a la profundidad de la indigencia. En el desmoronamiento del reino de los intereses materiales se encuentran las virtudes de la pobreza y la clara oposición de dos imaginerías: en los oradores de la burguesía, la fantasmática del pillaje; en los poetas del pueblo obrero la geometría de las compensaciones. Es en eso donde la indigencia de la asociación puede representar la Tierra prometida: deshaciendo la confusión de las imágenes y de los goces, devuelve al pueblo obrero imágenes que no son más que para él y la intimidad de los placeres de familia. En ese paraíso reencontrado de la identidad los gestos del trabajo, por más penosos que sean, se reflejan exactamente en el

heroísmo de las figuras que adornan las paredes desnudas. Una vez terminada la confusión de las tabernas, la fraternidad del banquete viene a coincidir con la moralidad de los esfuerzos y las fiestas del trabajo. Nadie entiende que la revolución sea una cena de gala. Pero, en la taberna Pigalle donde los cocineros asociados sirven a los talabarteros su primera comida, en el patio Saint-Joseph donde la asociación de los ebanistas da una fiesta de familia para celebrar su medalla en la Exposición, en los suburbios de La Villette donde los carpinteros en coches almuerzan en el taller mismo con los representantes del pueblo en visita, la comida frugal de los trabajadores fraternos vuelve a hallar, para repetir los milagros del pan multiplicado y del vino consagrado, el olor de los domingos en el campo:

> El almuerzo de los talabarteros debía tener lugar a las 11. Recién a las diez y media llegaron las mesas. Quedaban diez francos en la caja y se dejó para la siesta el sueldo de la factura... En un instante, los caballetes fueron armados; se pusieron encima tablas de pino nuevas y blancas cuya limpieza y cuyo aroma nos recordaban la ropa de campo. Cada obrero puso allí su ración y su pan. Se trajo vino con todos los vasos que pudieron procurarse en el vecindario; a pesar de eso faltaron algunos. Yo compartí el mío con un aprendiz de 15 años que nunca en su vida había estado en una fiesta semejante; otros me imitaron con sus vecinos. Se partió el pan en tantas partes como personas presentes y luego de haber comulgado así, bebimos dos veces brindando por turno: la primera, por la República democrática; la segunda, por la Asociación y por la liberación de los trabajadores... Había allí más de cien personas alrededor de una mesa modestamente servida. La cordialidad reemplazaba el lujo y la decencia, la etiqueta. Se pronunciaban discursos para glorificar el trabajo, para moralizar al pueblo, para bendecir la República que sólo es verdaderamente amada por los pobres. Luego, cada uno cantaba a su vez, los hombres, las mujeres, los niños. Todo era educado, tierno, entusiasta o

> ingenuo, pero siempre bello... los músicos ambulantes fueron introducidos al lugar pero para tener el derecho de hacer sonar a los oídos del pueblo su violín chillón o su arpa resfriada; todos sintieron sin que fuera necesidad de repetirlo que no era ni el momento ni el lugar para los cantos subidos de tono que son costumbre en las tabernas.[2]

Para la mirada del antiguo pastor como para la de la "exiliada" Pauline Roland, en busca de una comunidad perdida, la asociación no es solamente la empresa de los trabajadores liberados de la explotación del amo, es el centro de un universo popular recompuesto. Ningún espectáculo degradante llama en la taberna de La Villette la atención del diputado obrero que visita las asociaciones del barrio y, bajo su mirada, la calle Sainte-Marguerite no es más que un enclave extraño a ese barrio San Antonio donde los nombres unen también la intimidad pueblerina con la pureza evangélica: Patio de las Dos Hermanas, Nombre de Jesús, Espíritu Santo o Buen Grano.[3] En el centro de ese universo, la fraternidad de las canciones y de los vasos de vino del obrero no se opone más a los deberes familiares, ni el egoísmo del hogar a la solidaridad de los trabajadores; y la identidad del esfuerzo laborioso y de la obra moral conduce al paraíso perdido por el hijo caído en el mundo del trabajo:

> Luego, cada uno cantaba a su vez, los hombres, las mujeres, los niños... la mayoría de los obreros hacen ahora canciones ellos mismos y no pierden nada en eso... la musa, hija de los palacios, desciende al taller; pronto visitará las chozas y hará resplandecer la frente de los trabajadores. Todavía algo de espera, todavía algo de instrucción, y todos los hombres vivirán de esta vida de inteligencia, la única que puede ayudar a soportar las penas y las miserias del otro.[4]

2. Pauline Roland, "Chronique des associacionts ouvrières. Les cuisiniers", *La République*, 31 de marzo de 1850, y Gilland, *Revue anecdotique...*, op. cit., pp. 45-46 y 68.
3. Gilland, *op. cit.*, pp. 62 a 64.
4. *Ibid.*, p. 68.

Retratos de familia, instantáneas de la revolución como llevan en abundancia todos los visitantes destacados atentos a los gestos y a los símbolos de la vida nueva: el trabajador que sabe ahora por qué y para quién trabaja, el jefe que no es tal más que por el amor suscitado por su dedicación sin medida, la mujer respetada en el taller y la doméstica que ha dado vuelta la marmita para ir a comer con sus hijos a la mesa de esas grandes familias donde uno ya no es servido por *garçons* sino por *ciudadanos*; el niño finalmente protegido, el huérfano recogido y los desheredados de la educación que se convierten en oradores o poetas; los músicos de las calles y los comerciantes de láminas que cambian su repertorio o su muestrario... El poeta de *L'Atelier* ha elegido la mejor parte; ya no le será quitada. Pero sus colegas de la redacción, el tipógrafo Danguy y el constituyente Corbon, miembros renunciantes de la Comisión de Apoyo a las Asociaciones Obreras, saben que la Revolución no es un banquete, incluso frugal, y que los daguerrotipos de la fraternidad no tienen nada que ver con el tiempo y las restricciones de la obra de asociación. ¿Para qué sirven esos esfuerzos heroicos desplegados en industrias que no se recuperarán sino tal vez en un tiempo en que la asociación habrá dejado de existir? Es ciertamente bello ver los talleres tan llenos un lunes a la mañana. Queda por saber si los artículos que se fabrican allí con tanta diligencia encontrarán un modo de venderse. Y antes de hacer un banquete para celebrar la medalla ganada en la Exposición, sería necesario tal vez saber qué comprador se presentará, en estas épocas turbulentas, para esa costosa biblioteca de palisandro y palo de rosa.

Es significativo que la asociación que suscita en el cronista Gilland menos impulsos líricos sea precisamente la asociación ejemplar entre todas: esa Asociación de Joyeros de oro, directamente nacida en 1834 de las enseñanzas de Buchez y que consagró, en sus estatutos modelos de 1843, el gran principio de fondo de renta indivisible, sustrayendo el producto de la obra de asociación al beneficio del egoísmo obrero. No se organizan allí comidas eucarísticas para los visitantes, sino, todos los lunes a la mañana, se hacen durante una hora y media lecturas evangélicas antes de discutir en Asamblea general las

medidas a tomar y las faltas a corregir para la buena marcha del establecimiento. De modo que los negocios marchan bien en las cuatro sucursales hábilmente distinguidas según los mercados por conquistar: una para el artículo rico de destino parisino, una para el "artículo de Alemania" y dos para la exportación colonial. La Comisión de Apoyo no corrió grandes riesgos al asignar 25.000 francos sobre el préstamo de tres millones que ella tenía que repartir a las asociaciones obreras: "Podemos decir que es dinero prestado con toda seguridad y que volverá a los contribuyentes hasta su última parcela de interés".[5] La Comisión, en cambio, no arriesgó un centavo del Estado sobre el trabajador dedicado y la fraternidad emotiva de los sastres, obreros de la fabricación de coches o constructores de pianos celebrados con tanta emoción por el escritor obrero. Porque la asociación no es el inicio de una vida nueva; es una experiencia de la capacidad de los obreros para administrar sus propios negocios. No es el esfuerzo sino el éxito lo que lo demuestra. Que el ensayo esté hecho en malas condiciones, y la contrapropaganda será exactamente proporcional a la amplitud de las dedicaciones comprometidas. Desde las primeras reuniones del Consejo, su presidente el diputado obrero, vicepresidente de la Asamblea Nacional y miembro del Comité de Trabajo, Corbon, había planteado la primacía del principio de eficacia: "Las condiciones, dice el informante, que le parecen que deben ser las más buscadas son las de la duración y el éxito de la asociación".[6]

Sucede también que la causa que se juega allí es, inicialmente, la de los principios de *L'Atelier*. En ese Consejo están no sólo dos redactores del diario (Corbon y Danguy), sino también dos discípulos intelectuales de Buchez (Ott y Feugueray) y el abogado de los joyeros de oro (el diputado Leblond). La prueba que se intenta en principio es la de ellos. A iniciativa de Corbon, la Asamblea votó el 5 de julio de 1848 un crédito de tres millones destinado a apoyar las asociaciones obreras; lo hizo unánimemente y sin discusión, dicho de otro modo, sin interesarse más de la cuenta en el gran diseño del maestro de

5. *Ibid.*, p. 88 y A.N., F 12/4625.
6. Procès-verbaux du Conseil d'encouragement pour les associations ouvrières, publicados por Octave Festy, París, 1917, p. 10.

L'Atelier. Porque al día siguiente de las jornadas de Junio, el gran pensamiento del partido de los socialistas honestos y moderados toma el aspecto de una seguridad económica: alivio conjunto de las miserias obreras y de la mala conciencia de los representantes republicanos; satisfacción dada a la fracción obrera que, en los combates de la calle como en los debates de la Asamblea, opuso el orden republicano a los partidarios de la República roja; bello gesto a favor de los obreros que debería volverlos menos atentos a los gritos y a los murmullos de la revancha. Tres millones de préstamo, del que volverá algo sin duda, no es pagar caro por todo eso. Al hacer la cuenta del capital a invertir en promedio por obrero en una empresa industrial, hay suficiente con qué estimular de mil a dos mil obreros en la vía de la asociación. Pero, ¿quién sabe que la modestia de los comienzos y la rigurosa selección de los hombres que poseen no la "dedicación fraterna" en general sino la "dedicación tierra a tierra" de los pioneros es la estricta condición de la moralidad y del éxito de la asociación? La modestia de la suma demandada por Corbon no es una concesión a la reacción, todo lo contrario. Ciertamente, él habría podido pedir "un crédito más considerable que la Asamblea nacional no habría negociado". Pero también cayó en la trampa de los enemigos de la asociación:

> Los adversarios de la asociación habrían votado con facilidad una suma enorme que se habría distribuido al primero que llegue, asociados de cualquier manera, para que al cabo de cierto tiempo esos adversarios tuvieran la ocasión de decir triunfalmente desde lo alto de la tribuna: teóricos insensatos habían hecho creer a los trabajadores que podrían evitar a los patrones [...] La experiencia está hecha. La experiencia fracasó. Es necesario, pues, que los asalariados se resignen a ser asalariados.[7]

Sin duda la lógica de la provocación desbaratada podría basarse mejor que en los rumores y las intenciones secretas. La ruda y

7. "De l'Association ouvrière. Distribution du crédit des trois millions", *L'Atelier*, 7 de agosto de 1848, p. 195.

provinciana franqueza de las relaciones prefectorales indica mejor lo que hay de compromiso prudente con el estado presente de las fuerzas y de cinismo que confía para el futuro en la experiencia comprometida. Así, de las informaciones recogidas por el prefecto del Rhône por cuenta del Consejo parece resultar

> que la asociación de los trabajadores del terciopelo debería ser rechazada como incierta en sus posibilidades de éxito y como desastrosa en sus consecuencias. Pero, por otro lado, y aunque todas las previsiones sean contrarias, y precisamente tal vez por este mismo motivo, uno no puede excusarse de intentar la experiencia decisiva que es reclamada.
>
> Y en principio la administración no debe en absoluto perder de vista que ella está todavía, de alguna manera, bajo la dependencia de las circunstancias que dieron nacimiento a los proyectos de sociedad de que se trata.
>
> Los trabajadores de las manufacturas padecieron la influencia de las predicaciones aventureras. Un número bastante grande entre ellos admitió como una verdad que ellos son las víctimas del capital; ven el bienestar futuro en la asociación, y para liberarse de lo que ellos llaman las servidumbres industriales, reclaman la participación del Estado.
>
> En tal disposición de los ánimos, un rechazo no haría más que agriar el mal, y las razones más lógicas no los convencerían. Sería mejor, según mi criterio, incluso al precio de un sacrificio de dinero, dejar a los acontecimientos el cuidado de enseñarles respecto de sus verdaderos intereses demostrándoles la inanidad de las teorías sobre las que fundan su pretendida emancipación.[8]

La experiencia es, entonces, crucial para todos y, por esto, el clan bucheziano quiere limitar sus riesgos con su extensión. Más vale menos pero mejor. O más bien, *menos* es por sí mismo parte de lo *mejor*.

8. Informe del prefecto del Rhône, 5 de mayo de 1849, Archivos Nacionales, F 12/4620 B.

En el difícil acuerdo a realizar entre la moralidad de la asociación y sus posibilidades de éxito, pues, su eficacia de propaganda, el criterio del pequeño número se vuelve enseguida decisivo. Nada sin embargo lo implica legalmente y parecería incluso más moral confiar la experiencia a proyectos de liberación colectiva y a los hombres que ya están dedicados a ello más que a esos pequeños grupos de obreros que ponen en común sus competencias y sus ahorros para acceder juntos al dominio. En la primera sesión, el presidente Corbon pide "que quede claro que los avances no se realizarán más que para los obreros que habrán hecho, a propio riesgo y peligro, verdaderos esfuerzos para entrar en la vía de la asociación".[9] Pero si se tratara solamente de seleccionar, entre los demandantes, los grupos o los hombres que no esperaron el maná de tres millones para elaborar e intentar a veces realizar planes de asociación, la elección sería fácil. Son, por ejemplo, esos obreros pintores cuyos delegados ya discutieron y aprobaron el plan de organización del trabajo inspirado en un proyecto de 1838 y redactado por un veterano de las doctrinas de asociación, el pintor-vidriero-cafetero-frenólogo y comerciante de daguerrotipos Confais, sansimoniano de 1831 y redactor en 1840 del *Nouveau Monde* fourierista. Salido de un proyecto de organización de toda la corporación, generalizable a todos los cuerpos de Estado, Confais redujo su ambición inicial a una asociación de cien miembros que forma su embrión, sin renunciar a los principios adoptados por la corporación: elección de todos los jefes, establecimiento por sorteo de un turno que permita a todos los asociados hacer un número igual de jornadas de trabajo, división de los beneficios en cuatro partes: una para la amortización, la segunda para los seguros a las enfermedades y a los viejos, la tercera a compartir entre los miembros y la última, un fondo de reserva destinado a la asistencia mutua entre todas las industrias.[10]

Asegurar sin violencia el relevo de la industria privada a la asociación de los productores, también es el espíritu del proyecto presentado desde los meses de mayo al Comité de Trabajo por los delegados

9. *Procès-verbaux du Conseil d'encouragement...*, Festy, op. cit., p. 5.
10. Organisation du Travail proposée par Confais et adoptée par les citoyens membres de la Commision de la corporation des ouvriers peintres, París, 1848, A.N., F 12/4630.

de los obreros de la porcelana de Limoges. Y si es necesario creer al prefecto de la Vienne, esa población obrera, “profundamente trabajada” ya por el socialismo, está mejor ubicada que cualquier otra para realizar esa transición: “En ninguna parte la prueba de la asociación sería acogida con más entusiasmo por los obreros, seguida con más atención, conducida con más dedicación [...]. No creo que en ninguna otra industria se pueda encontrar un grupo de obreros más inteligentes, más convencidos de la grandeza de la tarea que emprenden, más dedicados a su éxito”.[11] El espíritu fraterno y la alta moralidad de esa asociación se manifiestan aun en las prolongaciones que ella cree dar a su obra industrial: carnicería y panadería cooperativas, jardines para el cultivo de legumbres, instructores para los niños y comité de nueve miembros encargados de vigilar, con su educación, las maneras y el lenguaje de sus padres. Esa preocupación educativa caracteriza también el proyecto concebido desde 1837 y puesto a punto en mayo de 1848 por el sastre bordelés Deluc, con cinco maestros y más de cien asociados: a la organización del trabajo debe añadirse una organización del hábitat común donde el comedor “podría ser convertido a la tarde, luego del trabajo, en sala de estudios, donde cada uno, con pocos gastos, podría seguir cursos elementales de ciencias y de letras”.[12] Los niños recibirían allí una educación gratuita y se adoptaría todo lo que fuera posible establecer en común para que el “cuadro de la vida humana” no sea más “un hecho de la separación y del aislamiento”.

Si se puede seguir siendo escéptico frente a las frases extrañamente construidas de ese sastre que promete resolver “todo el problema de la felicidad del género humano”, hay obreros más letrados que pueden aportar en apoyo de sus promesas el testimonio de sus sacrificios y de sus resultados. Así el antiguo zapatero y antiguo gerente del *Nouveau Monde*, Laurent Héronville, autor desde 1831 de un proyecto de asociación de los obreros zapateros, aporta la experiencia, adquirida en ocho años de ejercicio, por la Sociedad trabajadora de los zapateros. Ésta quiso superar los límites de las sociedades de socorro

11. Office du Travail, *Les associations professionnelles ouvrières*, París, 1903, t. III, pp. 527 y 530.
12. A.N., F 12/4631.

mutuo. En lugar de dar simples ayudas a los desocupados, se propuso encontrarles trabajo, organizando un taller con ese objetivo. Sobre la base de esta experiencia, comprobada por sus balances anuales, ya había pedido al Comité de trabajo los medios para transformarse en asociación de producción.[13] Por su lado, el tipógrafo Parmentier intentó otra vía para comprometer a sus hermanos en la vía de la asociación, limitada por el alto precio de la patente y el material del impresor. Él constituyó, bajo el nombre de Industria Fraterna, una sociedad de edición cuyas ganancias debían permitir a los asociados la compra de una imprenta. Desgraciadamente, los terribles años 1846 y 1847 no eran en absoluto propicios a la librería en general y, particularmente, a la difusión de obras por suscripción en los talleres. La primavera de 1848 lo fue menos aun; y la Industria Fraterna estuvo al borde de la quiebra. Pero con la ayuda del Estado para comprar una imprenta, pedidos de libros escolares e impresiones para los parlamentarios, Parmentier está seguro de encontrar, en los dos mil tipógrafos parisinos de los cuales es el delegado, tantos asociados, con la modesta cotización de un franco promedio, para sostener a aquellos hermanos que darían el ejemplo de la emancipación.[14]

Y luego, al lado de los jefes de taller lioneses a quienes el fourierista Coignet proyecta asociar los oficios, los pasamaneros del "padre" Gardèche, adepto de la religión fusionista y miembro fundador, en 1845, de la Compañía de las Industrias Unidas, los fundidores de hierro cuyo representante Dumoulin había creado desde 1836 una efímera Sociedad de Producción, están esos hombres que, para el cerrajero Gilland y varios otros, son la imagen de la revolución fraterna de Febrero: esos dos mil sastres venidos un poco de todas partes –incluso, asegura la policía, de Bélgica, de Alemania o de Italia– a encontrarse en los locales desafectados de la antigua prisión por deudas de Clichy, transformado en sitio de la Asociación Fraterna de los sastres, donde confeccionan los uniformes de la Guardia Móvil. Allí, bajo la dirección de un antiguo tallerista, Philippe Bérard, no se aplica, en verdad,

13. Dossiers Callerot (F 12/4630) y Héronville (F 12/4633).
14. F 12/4635 B.

ningún plan de organización del trabajo; se contentan con practicar la fraternidad evangélica. No hay en absoluto jefes, sino solamente "delegados para los servicios especiales".[15] Todos los asociados, cualquiera sea su capacidad –y sus responsabilidades–, cobran la misma suma de 2 francos por día y la puerta está abierta a todos aquellos y a todas aquellas que tienen necesidad de trabajar para escapar a la miseria o al deshonor: así esas mujeres enviadas por los alcaldes de los doce distritos que cobran igualmente sus 2 francos, incluso aquellas que no saben hacer pantalones y cuyos sastres fraternos deben enseguida descoser y volver a coser la tela. Cuando terminen de trabajar para la Ciudad de París, quieren consagrarse a un proyecto que les es caro: confeccionar para sus hermanos trabajadores trajes de buena calidad a precio económico. ¿No tienen razón al subrayar, en apoyo de su demanda, que el valor desplegado y la fraternidad practicada en sus pruebas son la mejor prueba del éxito?[16]

No es así, sin embargo, como la moral de la asociación hace sus cuentas. Nadie replica a la fraternidad emotiva de los sastres, la dedicación ejemplar de Parmentier, los ocho años de experiencia de la Laboriosa de los zapateros, la moralidad y la capacidad de los delegados de la porcelana. Pero no es ésa la cuestión. Lo que preocupa al Consejo –y particularmente al clan bucheziano– es la composición de esas asociaciones, conglomerados indistintos de cientos de asociados que tal vez han sufrido y trabajado juntos, pero que en principio se reunieron por el solo azar de la desocupación o la simple pertenencia a una corporación. ¿Cómo prever el éxito de ese taller de zapateros donde nunca son los mismos obreros los que trabajan? ¿Cómo reconocer el carácter de los asociados comanditarios de Parmentier que poseerán en común, por un franco por mesa, una imprenta donde no trabajarán ellos mismos? Se recomendará examinar al prefecto de la Vienne si el personal de la asociación de los trabajadores de la porcelana está "bien compuesto" y sobre todo "si no es demasiado numeroso".[17] Porque el gran número da a esas asociaciones laboriosas de trabajadores

15. Informe de Loyeux, comisario de policía, 27 de julio de 1848 A.N., C 933.
16. Dossier Jeanne, A.N., F 12/4633.
17. Festy, *op. cit.*, p. 124.

el mismo carácter que las comunidades de banqueros fraternos: los hace al mismo tiempo imposibles e inmorales. Castillos de arena como los grandes proyectos de los tejedores y de los trabajadores del terciopelo lioneses. Pero cuando esas quimeras toman cuerpo, es su inmoralidad la que estalla a ojos de Corbon: "… No se cuenta más que por oficios, del mismo modo que los generales evalúan la fuerza de su ejército por el número de las bayonetas [...] el hombre desaparece completamente, ya no se preocupan más que de la importancia más o menos grande de las fuerzas productivas".[18]

El gran número es por sí mismo principio de inmoralidad, es decir, de esterilidad. ¿Cómo explicar de otro modo la extraña lógica que une a los críticos del informador Ott y del presidente Corbon contra el proyecto de los trabajadores de la porcelana? Uno se opone a un intento hecho en una industria donde la asociación sufrirá la competencia de poderosos establecimientos patronales. El otro recuerda que las asociaciones no deben tener un carácter "absorbente" y sugiere escindir el proyecto creando varias pequeñas asociaciones. No se ve bien cómo ésas podrán, al competir entre ellas, enfrentar de mejor modo la competencia de las grandes casas de Limoges, sino en virtud de un principio de proporcionalidad inverso que hace decrecer la moralidad de la asociación y la fecundidad de sus esfuerzos respecto de su crecimiento numérico. La "gran" asociación se une con esas "sociedades de durmientes" antes denunciadas por un obrero sansimoniano: sociedad de hermanos donde se comparte el pan negro de la miseria, asociación de socorro para los enfermos y los ancianos, de protección contra los azares del empleo. El mal está en esa idea expandida desde las cúspides de Luxemburgo a la base de las asambleas obreras de la primavera, en esa fraternidad concebida como refugio, protección mutua contra las malas chances de la industria. Ya no se trata hoy de socorrerse contras las posibilidades industriales, sino de correrlas para hacer triunfar el principio. Y, ciertamente, esas grandes asociaciones concebidas en la primavera anuncian también objetivos conquistadores. Incluso cuando comienzan con algu-

18. Festy, *op. cit.*, pp. 186-187.

nos obreros, su objetivo proclamado es atraer poco a poco a todos los obreros de la corporación para monopolizar en provecho de los trabajadores el trabajo cuyas ganancias compartían los antiguos patrones. Pero, en el fondo, es la misma cosa: el sueño del Gran Todo que ahoga, con los estimulantes de la competencia, la energía de los pioneros. Ni monopolio, ni carácter "absorbente": los recuerdos incesantes de Corbon se ubican bien en la lógica de esta extraña cirugía por la que *L'Atelier* pretendía extirpar el mal de la bestia panteísta: era necesario, del mismo modo que el cuerpo se divide en "una infinidad de miembros", que la asociación de cada oficio se dividiera "en un número infinito de sociedades parciales".[19] Para que la división al infinito continúe separando el trabajo del placer, es necesario aún que ella lo separe de sí mismo...

Pero aquí el fantasma del Gran Todo, de la corporación antropófaga, viene a servir, muy oportunamente, las preocupaciones más terrenas de los patrones y de los notables del Consejo que creen demasiado posible esa "inmoral" supresión de la emulación de las ganancias patronales. Y ellos no tienen que preocuparse de la contradicción filosófica que les hace rechazar con los buchezianos a las grandes asociaciones obreras y sostener contra ellos los vastos planes de asociaciones entre patrones y obreros, improvisados para lograr una ganancia con poco esfuerzo por hilanderos arruinados. El compromiso se hará entonces así: a los talleristas, el derecho de dictar los principios –para ellos es lo esencial y esto no distrae un solo centavo de los tres millones– y de redactar esos estatutos modelos que impondrán a todas las asociaciones el sacrosanto fondo de retención indivisible y la obligación, en papel, de transformar a sus auxiliares en asociados de pleno derecho. Para el resto se transige y, al lado de algunas costosas "asociaciones" patrones-obreros impuestas por el ala derecha, una elección prudente de asociaciones obreras que se recomiendan sobre todo por el pequeño número de sus miembros y la modestia de sus pretensiones: 18.000 francos para los ocho asociados del tipógrafo Prêves, cuyos títulos militantes en la asociación son más oscuros que aquellos de

19. "Organisation du travail", *L'Atelier*, octubre de 1843, p. 9.

los amigos de Parmentier, pero que se aseguraron, con la impresión de *L'écho agricole*, una empresa útil y segura;[20] 8.000 francos para los doce asociados del pintor Esseule cuya moralidad no parece superior a la media de la profesión (se descubrirá pronto que el honesto gerente falsificó en parte las escrituras y, en cuanto a los obreros, el inspector irá varias veces al sitio de la Sociedad sin encontrar nunca más que al conserje), pero que tienen sobre los compañeros de Confais la ventaja de ser mucho menos numerosos y claramente menos ambiciosos;[21] 16.000 francos para los siete fundidores de hierro reunidos en el Taller Nacional por el antiguo militar Colin cuyos paseos del regreso a la vida civil lo llevaron a toparse con un ejemplar del *Voyage en Icarie*; y, poco seducido por la utopía pero atraído por el lado práctico del asunto, ha comenzado, llevándolos como en el ejército, a conducirlos a la "verdadera Icaria".[22]

Las cosas podrían continuar así sin la intempestiva intervención del jefe tipógrafo Remquet. Su proyecto es transformar en asociación una de las imprentas de París más célebres, la de Paul Renouard. La venerable casa de la calle Garancière es de aquellas que no resistieron la tormenta de Febrero. La casa había tenido, antes de la Revolución ya, la debilidad de comprometer su industria en las especulaciones de la librería. A esto se añadió la publicación, emprendida a grandes gastos y recién terminada, de una obra en diez volúmenes con grabados "a los que los cambios políticos han quitado toda posibilidad de rendimiento".[23] Sucede, entonces, que la casa está en venta, y su jefe tipógrafo, Remquet, supo convencer a los trabajadores de la imprenta para que constituyeran una asociación para comprarla y explotarla a su cuenta. El asunto podría, en principio, simbolizar perfectamente la revolución de Febrero: los obreros reducidos sin violencia y con ayuda del Estado republicano, poseedores del instrumento de trabajo cuyo dominio técnico ya poseen, maestros de esa empresa donde, desde

20. Festy, *op. cit.*, p. 23 y A.N., F 12/4627.
21. Festy, p. 54, y A.N., F 12/4621 (dossier Canonicat).
22. Festy, pp. 29 a 32 y Émile Jay, "Visite aux associations", *Le Bien-être universel*, 3 de agosto de 1851.
23. Dossier Remquet, A.N., F 12/4627 B (salvo mención contraria, todas las citas vinculadas al affaire Remquet pertenecen a este dossier).

varios lustros para algunos, trabajaron para enriquecer a un patrón con ideas y con prácticas completamente monárquicas. La imagen es bella, pero el jefe Remquet que cuenta con treinta años de profesión ya pasó la edad de los sueños, y la brutalidad de los considerandos que introducen el estatuto de la sociedad Remquet y Cía. retuvo la mirada del informante Danguy y del presidente Corbon. Lo que los molesta no es la clara afirmación de los poderes del gerente que "posee todos aquellos del patrón". Ellos mismos siempre opusieron la jerarquía de la dedicación a las ensoñaciones igualitarias y afirmaron que, bajo la palabra "más conveniente" del gerente, la "función directora" era la misma. Pero, ¿se trata de dedicación en esta asociación que quiere comprar en diez años su instrumento de trabajo al precio de una renta del 25% sobre salarios pagados a destajo? "Nuestro objetivo, dicen los asociados, no es mejorar nuestra posición actual como obreros. Lo que nosotros queremos es encontrarnos, cuando la sociedad termine, dueños de un capital cuya importancia pueda entonces ejercer una influencia real sobre nuestra posición". Estos combatientes de choque del trabajo asociado pusieron los puntos sobre las íes: hay que dejar la fraternidad a los soñadores y reconocer en la moral nueva de la asociación el viejo principio que basa en el trabajo y el ahorro los derechos del capital y promete su disfrute a todos aquellos que querrán dedicarse exclusivamente a él. "Por más ordenado y trabajador que sea un obrero, observa uno de los asociados, no hay ninguno que no pierda tiempo al llegar tarde, al irse temprano, al pasear un poco en el taller, al leer el diario, etc., etc.". A la moral necesaria y suficiente del obrero "ordenado y trabajador", que trabaja para los otros y pasea para sí mismo, hay que oponer la moral exigente del obrero que trabaja para sí mismo, la moral del esfuerzo sin descanso, del tiempo economizado y del disfrute diferido, la del Capital.

Esto es más de lo que los soñadores realistas de *L'Atelier* pueden comprender. Afectados por el "carácter egoísta" de esta asociación donde los obreros parecen "deber ser considerados como pequeños capitalistas", Corbon y Danguy ponen en duda el carácter "libre y voluntario" de la asociación formada por los tipógrafos con el hombre de confianza

–que también es el acreedor– de su antiguo patrón. Pero el ala derecha, maravillada –a la manera de su obrero de servicio, el diputado relojero Peupin– por la alta moralidad del sacrificio hecho por los asociados y por el rechazo de transigir, pide una contraprueba del informe negativo de Danguy. De allí, la puesta en escena algo solemne de esa Asamblea extraordinaria que tuvo lugar una mañana de noviembre en los locales de la imprenta. Dos miembros del Consejo, el impresor Guiraudet y el jefe tipógrafo Richard, para probar la moralidad de los lazos comprometidos entre Remquet y sus antiguos subordinados, se hacen muy hipócritamente los abogados del diablo y traducen en un registro paternal y de bonhomía los austeros principios talleristas:

> El Sr. Guiraudet toma la palabra y en una alocución llena de benevolencia intenta hacer comprender a los obreros presentes la gravedad de los compromisos que acaban de renovar [...] Les hace observar que la retención de un cuarto sobre los salarios es muy considerable [...] Llama a los hombres casados, luego a los jóvenes que pueden casarse. Los compromete a preguntarse si más tarde no vendrán penas, cuando ya no haya más tiempo. El Sr. Guiraudet entra en detalles precisos sobre las cargas y los gastos de la familia; añade incluso que en la vida hay otra cosa que las necesidades materiales para satisfacer: cuando el cuerpo ha trabajado le hace falta, como al espíritu, descansos, distracciones.

Pero los asociados eligieron decididamente el trabajo antes que la familia, el capital antes que los descansos y, en cuanto al cultivo del espíritu, si la retención del cuarto no deja ya el tiempo libre de leer el diario en el taller, se entiende que se lo leerá a la noche.

> Se dieron numerosas respuestas que dan cuenta de la persistencia de los asociados, a la vez que manifiestan el reconocimiento de las opiniones paternales del Sr. Guiraudet. [...] El Sr. Richard pregunta:

> –¿Diez años son el término formalmente solicitado por todos?
>
> –Sí –responden todos.
>
> –¿La retención del cuarto del salario y no otra es lo que todos quieren?
>
> –Sí –responden todos. [...]
>
> –¿Cada uno de los asociados rechaza tocar una parte cualquiera de los beneficios u otra cosa antes de la expiración de la sociedad?
>
> –Sí –responden todos. La división será hecha en los libros y nada será tocado. Los asociados no solamente quieren volverse propietarios de la Imprenta, sino incluso tener cada uno un pequeño capital en mano, disponible el día de la liquidación.

Todo está dicho: la perseverancia de esos obreros vinculados al sueño de su pequeño capital ha puesto un término al gran sueño de *L'Atelier*. La determinación de los trabajadores de Renouard no sólo ha ganado su causa sino que ha puesto fin a la modesta vuelta efectuada por el pensamiento bucheziano en la escena de la historia universal. La asociación Remquet y Cía. tendrá sus 80.000 francos –al precio, es cierto, de aceptar los fondos de renta indivisible y la participación en los beneficios de los colaboradores temporarios–; Corbon y Danguy renunciaron en compañía de sus teóricos Ott y Feugueray, luego de haber utilizado todas sus fuerzas en esta batalla ejemplar. Entre la primavera de la Revolución y el otoño del príncipe-presidente, la República moral de *L'Atelier* habrá terminado su misión, la del retorno al orden.[24]

El fin del sueño tallerista no es sin embargo el fin de la asociación, incluso si el clan vencedor, libre de argumentar sus generosidades hacia los hilanderos, elige además extrañas asociaciones: tal es por ejemplo esa "Fábrica nacional Finino y Cía. bajo la protección de la República Francesa", concebida por un patrón del bronce, preocupado por no dejar sin hacer un gesto en su favor a los obreros entre

24. Para los debates del Consejo relativos al affaire Remquet, véase Festy, *op. cit.*, pp. 154 a 158 y 175 a 180.

los cuales vivió durante 32 años.[25] A pesar de las dificultades de la encuesta ("los obreros [...] practican la disimulación con un arte tanto más pérfido cuanto que se sustrae bajo las apariencias de la rudeza y la ingenuidad"), el inspector aprenderá enseguida que ese gerente que no tolera ninguna observación de su Consejo de Administración y expulsa al cajero ocupado en hacer el inventario estatutario, simplemente encontró un medio cómodo de aliviar una tesorería en dificultades desde que la Revolución de Febrero detuvo la exportación de sus perros caniche, lebreles, perros de terranova, pequeños perros españoles, zorros grandes, zorros pequeños, leones parados, leones acostados y otros animales de bronce. La asociación de los mecánicos Dautry y Cía. manifiesta su carácter más auténticamente obrero con prácticas contables bizarras como la que lleva por 18.000 francos a su activo un material comprado en 12.000 francos –en razón, dicen, del trabajo dedicado a su puesta a punto– y sobre todo por una firmeza sobre la cuestión de los salarios que les hace deducir imperturbablemente de los fondos del Estado sus 5 francos cotidianos, "conforme, es cierto, a su acto de sociedad pero sin poder justificar un trabajo productivo". Éste es, pareciera, el único punto de acuerdo entre los asociados, porque pronto el gerente hará excluir por incapacidad y pereza al contramaestre que lo acusaba de incapacidad e intemperancia antes de ser excluido él mismo a causa de ausentismo en provecho de un nuevo gerente prometido a la misma suerte.[26] La asociación de los papeleros fabricantes de registros Beaugrand y Cía. parece haber tomado un mejor arranque y encontrado un desemboque seguro, al proveer ese artículo indispensable a las nuevas asociaciones. Pero ella anticipó un poco sobre la prosperidad prometida al añadir a salarios, ya superiores a las cifras estatutarias, sustanciales "adelantos". Como la exclusión por "ebriedad reiterada" de los tres societarios opuestos a esas prácticas evidentemente no mejoraron una situación crítica, el contador y dos asociados partieron, por cuenta del gerente, a vender pacotilla a los buscadores de oro californianos...[27]

25. A.N., F 12/4623.
26. F 12/4623.
27. F 12/4620.

Pero al lado de esos dudosos asociados a los que el fondo del Consejo permitió asegurar la transición entre los Talleres nacionales de 1848 y la gran aventura californiana de 1850, quedan en los registros de la Comisión bastantes asociaciones determinadas a utilizar los créditos del Estado para hacer triunfar el espíritu de la Revolución de Febrero en el orden industrial: obreros deseosos de emanciparse de la tutela de los patrones o de la explotación de los comisionistas, como los ebanistas, los sastres, los fabricantes de instrumentos de música, los carpinteros de sillones, los tipógrafos de la asociación Desoye, o los obreros de instrumentos de cirugía; y pequeños patrones decididos a trabajar en un pie de igualdad fraterna como los arzoneros. Y luego están todos aquellos cuya adhesión sincera a la idea se manifiesta justamente en que deciden evitar la ayuda del Estado.

Estas tres asociaciones heroicas, con los sastres fraternos, figuran en la leyenda dorada de la asociación. Son, en primer lugar, los torneros de sillas que, después de haber soñado, en la primavera, asociar a toda la corporación, se unieron a quince en el otoño sin otro contrato que la palabra dada y sin otro capital que 313 francos y el valor indomable de un gerente que empuja él mismo la carreta con las primeras compras de madera, al precio de romperse los dedos, y de asociados que atraviesan el invierno con 5 francos por semana "mal alimentados, sin calzado y apenas cubiertos por ropas de tela pero sin quejarse".[28] Los fabricantes de lámparas de hojalata los imitaron en enero de 1849, con 400 francos de material prestado y 300 francos de cotizaciones de los cuales, luego de los gastos de la primera instalación, les quedaron 10 francos. Como el primer negocio del que la asociación guardó el recuerdo, un farol de doce francos, había sido "una buena fortuna que no debía renovarse durante mucho tiempo",[29] la asociación se vio reducida en marzo a tres asociados que, al reducir su salario a 3, 2 y 1 franco por semana y al ir a partir con los obreros del exterior el pan de la fraternidad, consiguieron hacer volver a once de sus camaradas y amasar en julio 700

28. A. Cochut, *Les associations ouvrières*, París, 1851, p. 82.
29. *Ibid.*, p. 52.

francos en ahorros. El robo de ese primer capital permitirá a esos asociados, cuyos estatutos prometen ayuda a "todas las personas con las cuales los asociados estarán o habrán estado en vida estrechamente unidos por los lazos más verdaderos, más sagrados, los lazos del corazón", experimentar la solidaridad de los otros pioneros de la asociación. Con su ayuda, conocerán finalmente el éxito.[30] Éste llegará también a los fabricantes de pianos, instalados en marzo en un local respecto del que la pluma de Girard no encuentra palabra para decir la naturaleza y expresar la ruina. Para mantenerse dos meses sin trabajo debieron poner en el monte de piedad, luego de sus ropas y sus camas, "el pobre relojito de plata que les es tan útil, la pequeña pieza de matrimonio que uno tanto quiere, la alianza bendecida de la esposa...",[31] antes de encontrar por fin algo de trabajo: "El dividendo era de 6 francos 61 céntimos por cabeza. Cada uno recibió 5 francos a cuenta de su salario y el resto fue consagrado a una comida fraterna que reunió a las mujeres y a los niños. La mayoría no había bebido vino desde hacía un año. El gasto para cada pareja fue de 32 centavos. Es así como celebraron el primer éxito de la asociación y ese recuerdo está para ellos todavía lleno de emociones".[32] El primer piano, encargado por un panadero filántropo pero ahorrador, será pagado en pan, dividido a prorrateo de las necesidades, pero lo siguiente será en dinero y enseguida se podrá hacer subir las semanas a 5,10 y a 20 francos, retirar del Monte de Piedad la ropa de cama, los anillos de compromiso o los recuerdos de familia y marchar en la vía de la prosperidad.

Se trata de otra cosa, entonces, respecto de las imágenes ilusorias de la comunión a las que se opondrían los cálculos realistas de la obra de asociación. En esa primavera de 1849 en que los electores demócratas expulsan al realista Corbon y a sus amigos del *National*, pero eligen al poeta Gilland, aureolado del prestigio de un arresto arbitrario en junio, ¿los soñadores del taller comenzarían, frente al declinar

30. Anatole Lemercier, *Études sur les associations ouvrières*, París, 1857, pp. 148 y 150.
31. Gilland, *Revue anecdotique*..., p. 38.
32. Véron, *Les associations ouvrières de consommation, de crédit et de production en Angleterre, en Allemagne et en France*, París, 1865, p. 209.

de la República política, la contramarcha de la República social? Los carpinteros de sillones del antiguo conspirador Antonio, los sastres que dejan prisioneros o muertos en cada jornada insurreccional, los fabricantes de hormas exaltados o los fogosos ebanistas, ¿representarían a los primeros destacamentos de un ejército "bárbaro" bien diferente de las hordas saqueadoras fantaseadas por el orden de Luis Felipe o la República moderada?

> Los asociados reunidos en asamblea es el pueblo soberano. [...] En el día prescrito, las forjas están apagadas, las herramientas guardadas, el taller limpiado coquetamente. Los taburetes de trabajo están ordenados alrededor de una larga fila en la que se fijan los tornos. En el centro una tarima y un sillón con algunas sillas están destinados a los miembros de la oficina. Los asociados llegan vestidos decentemente y algunas veces de modo algo afectado. Cada uno toma su lugar alrededor del banco transformado en mesa del Consejo. Esos obreros acodados en sus tornos, ¿no recuerdan acaso a esos guerreros de la Germania y de la Galia, a esos futuros amos del mundo moderno que deliberaban con las manos en sus armas?[33]

Los sastres sin embargo no aspiran al dominio del mundo. Se atienen a esa idea que "fermentaba" en su corporación en la primavera de 1848: "Menos la de aumentar los salarios que obtener esa independencia, esa suerte de rehabilitación intelectual y moral que deben elevar al asalariado al nivel de otros ciudadanos"; conjunción del ser y del parecer fiel al partido tomado de los años cuarenta. No hay ni blusas ni manos callosas en esta asamblea del trabajo soberano. Los soldados de la asociación deliberan con la mano en sus armas pero vestidos en traje de calle. La cortesía de las formas y del lenguaje apareció entre ellos al mismo tiempo que el cuidado de la vestimenta. Porque son los complementos necesarios de esta educación los que deben hacer de ellos ciudadanos completos: "No

33. Cochut, *op. cit.*, p. 71.

hay más obreros que no sepan leer, escribir, calcular. Una suerte de punto de honor reina entre ellos: conocer la historia de Francia”.[34]

Ya se sabía: la República moral de los obreros no se identifica exactamente con el reino del trabajo productor. No es que los reglamentos de los talleres sean allí menos severos que en el orden patronal. Evitan las medidas vejatorias y remiten a las instancias elegidas de la Asamblea General y del Consejo de Administración el cuidado de aplicar las sanciones, pero se creen considerados como más intratables aun en la represión de las mismas faltas: vías de hecho, embriaguez, negligencias, malas palabras, disipación de los aprendices... Los reglamentos idénticos de los ebanistas de la Cour Saint-Joseph y de la asociación tipográfica Desoye prometen así: por ebriedad en el taller, 5 francos de multa; por vías de hecho, 10 francos; por injurias o palabras deshonestas, de 1 a 10 francos; por malas palabras en presencia de extranjeros, de 2 a 10 francos; todas penas combinadas, en caso de repetición, con una amenaza de expulsión; por una falta de orden, de limpieza o de economía en el trabajo, una reprimenda seguida eventualmente de expulsión por malas palabras o palabras obscenas a los aprendices.[35] Pero esa misma severidad es sospechosa: de acuerdo a la tarifa de la jornada ebanista, no se comprende bien cómo tales multas podrían ser aplicadas en todo su rigor. Sin duda, las jornadas de los tipógrafos se prestarían a ello mejor si los asociados de Desoye no padecieran el contragolpe de las multas judiciales que llueven sobre la asociación por sus impresiones de folletos “demagógicos”. Sin dudas, sucede entre ellos como entre los obreros de instrumentos de cirugía donde el gerente declara francamente no poder utilizar, para restablecer el orden, un reglamento cuyas penalidades son “tan exageradas que la ejecución no es posible”.[36] Los asociados de Colin replican a su gerente militar, invocando el reglamento, que se había “convenido que no sería seguido literalmente”.[37] Esta astucia remite a un principio más serio: el rigor –eventualmente inaplicable– del reglamento es el de

34. *Ibid.*, p. 74.
35. Dossier Desoye (F 12/4622) y Rey-Dien (F 12/4627).
36. Dossier Han (F 12/4624).
37. Dossier Colin (F 12/4621).

la igualdad representada. De modo que ella es más laxa allí donde la creencia igualitaria no está a la orden del día. A la severidad del reglamento de Desoye se opone así la dirección paterna de Remquet. Convencido de que los obreros son “niños grandes”, Remquet no se ocupa de hacer un reglamento que les recuerde sus deberes por la conciencia de su dignidad de ciudadanos. Arregla los problemas con suavidad, uno a uno; moraliza, por ejemplo. A un inspector que lo presiona para que rompa con ese respeto del lunes tan contrario al buen orden de la sociedad, opone los progresos más seguros de su manera de moralizar sin sacudidas, por su influencia personal: “Me citaba respecto a este tema, informa el inspector, el ejemplo de uno de sus co-asociados que acababa recientemente de regularizar con un matrimonio una unión ilegítima. Añadía que incluso había observado en varios societarios disposiciones para el cumplimiento de deberes religiosos”.

Sin duda, los sastres no son en absoluto hostiles a la religión y al matrimonio, incluso si, para gran escándalo del inspector, reintegran a la salida de la prisión a un miembro de la sociedad condenado por adulterio. Pero ese modo de moralización no puede ser el de las asociaciones fraternas. No se impone el lunes, sin embargo, en las asociaciones de “limadores” donde se dispone cada mañana una hora de intervalo para entrar al taller y donde cada uno marca por sí mismo en una pizarra la hora de su llegada. Pero cada uno debe también a la asociación por doce jornadas, 99 horas de trabajo, y el número de las horas suplementarias está allí estrictamente limitado. Sucede lo mismo entre los carpinteros de Antoine, donde se deben 120 horas por quincena sin poder hacer más de una hora suplementaria por jornada. Sin duda el carácter libre y fraterno de esas disposiciones es tanto mejor apreciado cuanto el tiempo del pleno empleo que les obligará todavía está lejos. Y en tanto que la crisis dura, el principio de fraternidad obliga a reclutar nuevos asociados más que a hacer trabajar a los antiguos al máximo de sus capacidades. El suplemento de fraternidad es el alma de la igualdad reglamentaria. Si una castiga las vías de hecho y las injurias de los obreros, la otra prohíbe las disputas entre los miembros de la asociación. “Los trabajadores deben

amarse y perdonarse las pequeñas debilidades de amor propio", dice el reglamento colgado de un gran marco de hojalata ennegrecido en la pared de los hojalateros.[38] Los torneros, por su parte, han puesto las reprimendas por encima de las multas y los "limadores" tomaron, en su asamblea de octubre de 1850, una decisión radical: "Las multas fueron abolidas, la penalidad hoy es puramente moral. El obrero convencido de una falta ve su nombre escrito en un pizarrón con una reprobación motivada".[39] También hay un pizarrón de este tipo entre los carpinteros de sillones, pero allí se cita a menudo el caso de dos miembros de asociación que se acusaron espontáneamente de una pelea y pidieron su inscripción en el pizarrón.

Repúblicas morales de la solidaridad obrera más que repúblicas del trabajo igualitario. Sin duda los sastres fraternos no han quitado de sus estatutos el principio de la primavera de 1848: De cada uno según sus facultades a cada uno según sus necesidades. "Sin embargo, añaden, hasta que ese principio pueda por la generalidad de su aceptación ser puesto en práctica, la Comisión de Vigilancia, de acuerdo a la proposición del gerente, detendrá el reglamento del precio de las hechuras".[40] La igualdad practicable –y casi necesaria– en un taller de refugio que vive de los pedidos oficiales e incapaz de clasificarse según sus capacidades de las poblaciones movientes de cientos de obreros igualmente obligados por la penuria no lo es más para una asociación que debe vivir de sus propios recursos y que se impone ya, pagando 3 francos a los sastres de chalecos la hechura de chalecos pagados 15 centavos en la industria patronal, un pesado tributo a la fraternidad. Se sometieron durante 18 meses a la igualdad de los salarios "para consagrar el principio", pero "la prueba está hecha": "La fraternidad no exige el sacrificio de los buenos a los malos, de los valerosos a los perezosos [...] La fraternidad quiere que cada uno sea recompensado según su mérito y clasificado según su dedicación y su capacidad".[41] Sansimonismo moral, conforme a los principios de *L'Atelier*, que

38. Cochut, *op. cit.*, p. 59.
39. Dossier Wursthorn, F 12/4628.
40. Anatole Lemercier, *Études sur les associations ouvrières*, París, 1857, p. 141.
41. Gilland, *op. cit.*, p. 26.

corrige, por la retribución de la dedicación, la desigualdad de las aptitudes. La democracia que pone bajo el control de la Asamblea General a funcionarios pagados con la tarifa de los obreros se alía a la desigualdad mantenida del trabajo a destajo. Sólo la penuria de trabajo o de materias primeras provoca algunas veces alteraciones de este principio. Pero la misma fraternidad que prohíbe el sacrificio de los valientes a los perezosos ordena a los fuertes ayudar a los débiles. De modo que el salario a destajo se acompaña, entre los torneros, los lampareros y varios otros, con un correctivo igualitario: la división de beneficios en función no de las ganancias sino del tiempo de trabajo: sostén del fuerte al débil, pero también límite de las tendencias de los "fuertes" a una sobreproducción peligrosa y medio desviado de moralización, dando a la asiduidad de los "débiles" una ventaja sobre el tiempo de esos trabajadores fuertes compartido entre la ebriedad de la producción y la del cabaret. Allí nuevamente el principio fraterno es tanto más fuerte cuanto se inscribe por encima de la ley escrita. Así sucede entre los sastres tan admirados además por los reglamentos de sus asambleas generales. Esos demócratas tan puntillosos sobre la letra de sus reglamentos no inscribieron la repartición igualitaria de los beneficios en sus estatutos. Ésta pertenece a la ley no escrita de la fraternidad: "La repartición del beneficio es la ocasión de una escena conmovedora. Se comienza por dividirlo desigualmente a prorrateo de los salarios y del trabajo; las partes así hechas, cada asociado es invitado a retirar la suya. Nadie responde. Entonces, las porciones se confunden; el beneficio es remitido en común y la división tiene lugar por cabeza, sobre la base de una fraternal igualdad".[42]

Por más emocionante que sea la escena, no podría disimular esta paradoja: atenuar la desigualdad de los salarios por la división igual de los beneficios, es de algún modo poner el egoísmo del lado del trabajo y la fraternidad del lado del capital. ¿Acaso no es, se preguntan los tejedores lioneses, la costumbre de las sociedades comerciales distribuir los beneficios a los asociados sin tener en cuenta la energía más

42. Émile Jay, "Visite aux associations", *Le Bien-être universel*, 3 de agosto de 1851.

o menos grande que ellos desplegaron al servicio de la empresa?[43] La analogía suena extraña, pero también es engañosa: si los capitalistas están interesados en ver crecer la parte de los beneficios tomada del trabajo asalariado, el interés de los trabajadores-capitalistas fraternos es necesariamente más ambiguo. Y los inspectores encargados de vigilar las asociaciones tienen muchas dificultades en evaluar la relación entre su actividad de trabajadores y sus intereses de empresarios.

En principio están seducidos, a pesar de sus prejuicios, por el valor en el trabajo, la habilidad y el orden interior de esas pequeñas repúblicas de taller. Entre los arzoneros que, para sostener una competencia lorrenesa, que dispone de materias primas y mano de obra más baratas, se impusieron retenciones de 10 y luego del 20% sobre los salarios, los informes sucesivos dan cuenta de mucha actividad, la regularidad de las cuentas, una armonía perfecta, un reglamento severo y puntualmente ejecutado, una fabricación superior. Entre los ebanistas "la fabricación está muy cuidada, no se hace lo que se llama una baratija". Entre los decoradores de porcelana, blanco de una competencia que se apoya en la explotación de los niños, el inspector queda bajo el encanto de "esa reunión de hombres, de mujeres, de niños laboriosamente ocupados y alegres por su suerte [...] varios son artistas de talento; hacen con una increíble presteza unos pequeños ramos, otros elegantes arabescos con un pincel mojado en una solución marrón que al fuego se vuelve oro". Y, naturalmente, la más fraterna de las asociaciones valientes es también la más próspera: "La sociedad de fabricantes debe a una dirección hábil y segura [...] una fabricación superior, un trabajo asiduo, una armonía perfecta, una compatibilidad regular, un curso fácil y pronto de los productos". El valor fraterno puesto a soportar el comunismo obligado de la miseria parece augurar éxitos vinculados a la reanudación de los asuntos. "El cese de la armonía que reinó hasta el presente entre los miembros de la sociedad podría sólo entorpecer su marcha pero nada autoriza a prever la ruptura de un acuerdo que la prosperidad misma de la asociación tiende a consolidar".[44]

43. Dossier Brosse, F 12/4620.
44. Dossiers King (F 12/4624), Drien (F 12/4627, 19 de mayo de 1850), Duriez (F 12/4624, 12 de diciembre de 1849) y Wursthorn (F 12/4628, 16 de agosto y 16 de noviembre de 1849).

Pero aquí la lógica va a soportar sus primeros ultrajes. Aparece enseguida que el orden interior y la armonía decrecen en proporción a los éxitos comerciales: "El carácter dominante del personal de esta sociedad son los celos y la desconfianza, y esta desconfianza parece, cosa singular, crecer con el éxito comercial [...] Es en el seno de la actividad y del trabajo, en el momento en que el éxito podría responder a los esfuerzos de cada uno, que las sospechas invaden sobre todo a esos espíritus inquietos".[45] Espíritus inquietos, hombres dinámicos, disposiciones rebeldes... mes tras mes desde entonces las relaciones van a retomar calificativos que explican por sí mismos las "desavenencias" en las que se debaten asociaciones que sin embargo marchan con aquella o marcharían sin aquella en la vía del éxito. La tentación es fuerte, evidentemente, de imputar a la naturaleza indisciplinada de los obreros socialistas el principio de esas disensiones. Pero los observadores empíricos aprendieron a desconfiar de esas simples identificaciones entre el socialismo, la pereza y la disipación que son el lugar común de los "furiosos" contra el orden. Ya el comisario de policía encargado de investigar sobre la moralidad de los obreros de instrumentos de música hacía un cuadro poco concluyente de las relaciones entre la seriedad profesional, la moralidad privada y las posiciones políticas. Así el llamado Petit Charles que habita desde hace tiempo en la misma dirección con su mujer, su vieja madre y una sobrina alienada no tiene trabajo y profesa opiniones políticas avanzadas; no se condujo menos "bien" en las revueltas, en su puesto de oficial de la Guardia Nacional. En cambio, el llamado Breton que es obrero y aprendiz debió ser desarmado en junio a causa de sus palabras revolucionarias. Del llamado de Haan Charles, viudo sin trabajo que vive en concubinato con una obrera con la que tiene un hijo, sólo se juntaron buenas informaciones morales y políticas. Del mismo modo, el señor Roche que vive también en concubinato con una mujer que no se dedica a ninguna ocupación, y agota sus ahorros, pasa por un obrero trabajador, mientras que el llamado Langer François pasa por ser partidario de las doctrinas

45. Dossiers King (F 12/4624), Drien (F 12/4627, 19 de mayo de 1850), Duriez (F 12/4623, 12 de diciembre de 1849) y Wursthorn (F 12/4628, 16 de agosto y 16 de noviembre de 1849).

socialistas sin que su conducta moral dé lugar a ninguna observación desfavorable. En total, cuatro de cinco obreros imbuidos de principios socialistas son "favorablemente representados" respecto de la moral, la mitad de los desocupados son conocidos como amigos del orden y los solteros son tan bien considerados como los concubinos o los padres de familia numerosa. Se observará solamente un poco más tarde, en los informes de inspección, que el socialista y sin embargo amigo del orden Petit hace negocios por su cuenta y conduce la disidencia en la asociación en compañía del llamado Albert que sin embargo "tiene buena conducta y pasa por ser amigo del orden".[46]

Tales ambigüedades deberían estar excluidas en la legendaria asociación de los joyeros de oro, donde los candidatos a la admisión deben solemnemente afirmar su vinculación a "los principios católicos que nuestra sociedad nos ha enseñado", su fe en la Sociedad Leroy, Thibault y Cía. para ponerlos victoriosamente en acción y su resolución de "tomar siempre a los Santos Evangelios por regla de [su] juicio y de [su] conducta". Sin embargo un informe de noviembre de 1850 nos deja considerar la "jubilación" de un miembro de la sociedad cuya conducta habría sido "poco conforme a los preceptos que rigen la Sociedad". Pero la exclusión del señor De Cressac, culpable de afectar a la moral, parece tomar algún tiempo y conduce a la demanda de separación de otros tres miembros de la sociedad. Sin dudas, el inspector puede aquí invertir la explicación usual: estas dificultades se deben, según él, al exceso de rigor de la vieja guardia bucheziana que dirige la asociación.[47] Pero esa relación simple entre el rigor reglamentario y la revuelta de los espíritus inquietos no podría aplicarse a las tensiones que caracterizan la marcha de los arzoneros o de los sastres. A la maravillosa armonía de los primeros tiempos sucedieron, en efecto, las "molestias" y las "crueles pruebas" padecidas por el gerente de los limadores y los actos de insubordinación que hacen llover las multas sobre los arzoneros asociados del señor King: suspensión de dos mujeres por peleas en el taller, multa de un franco por ruido en el

46. Dossier Hubart-Houzé, F 12/4622, investigación de policía de febrero de 1849 e informe de inspección del 20 de noviembre de 1850.
47. Dossier Leroy-Thibault, F 12/4625.

taller, multa de 6 francos al señor Cusin por vías de hecho hacia un colaborador, reprimenda motivada al señor Roussel por palabras que pueden perjudicar la Sociedad, reto a dos contramaestres por falta en la vigilancia; 10 centavos de retención por cada hora por debajo del mínimo semanal de cincuenta horas, multas numerosas por inconducta, disminuciones sobre trabajo mal confeccionado... la abundancia de las actas "denota sin duda dispositivos rebeldes en el personal, pero al mismo tiempo se ve en ellos una administración que obtiene su fuerza en la letra misma de los estatutos y de los reglamentos".[48] ¿Es preciso entender solamente con esto que la administración se endurece por el uso de ese "sistema de represión" necesario para conducir una asociación "compuesta en general por hombres difíciles y exigentes"? ¿No es necesario ver también allí una extraña regulación entre las tensiones de la energía productiva, los desbordes de la indisciplina y los rigores de la ley? El informe del 24 de octubre de 1850 anota luego la plena actividad de la asociación que debió llevar la jornada a quince horas, las numerosas deliberaciones del Consejo de administración, el examen minucioso de las cuentas, la aplicación rigurosa de las multas y de los cambios frecuentes en la administración: "Todo esto denota una población inquieta y movible pero que sabe contenerse con la estricta observación de los estatutos"; algo distinto seguramente que la visión tranquila del trabajo asociado que los folletos de propaganda oponen a los conflictos inevitables que resultan de la arbitrariedad patronal y de la amargura obrera; tampoco es ya la visión utópica de un poeta del siglo por venir: la de la gran productividad fundada en una gran indisciplina; entre ambos, una energía mixta donde la tensión del esfuerzo productivo, la fuerza rebelde y la pasión legalista remiten al mismo principio que es un principio dividido en sí mismo. Tal vez la composición particular de la asociación King está por algo en la exacerbación de esas contradicciones: "Esta asociación formada de un aglomerado de pequeños patrones y de obreros arzoneros debe sin duda a esta reunión de elementos hostiles una gran parte de las dificultades que entorpecen su marcha".

48. Dossier King, F 12/4624 (para las citas que siguen no se repetirá la referencia).

Pero el personal de las asociaciones, ¿no se recluta acaso, en general, en el medio de esas "mezclas políticas" antes evocadas por el reclutador sansimoniano Achille Leroux, hoy colono en Argelia? No son solamente patrones arruinados o modestos, o bien obreros a los que les pudo faltar, para volverse patrones, los capitales, las competencias comerciales, el gusto del riesgo o el de la dominación; sino también hombres que han llevado a la organización de sus hermanos o el combate democrático la energía y las capacidades del trabajo y que a veces encontrarán en la asociación, con la ruina de sus esperanzas fraternales, las vías de su ascenso social. En el taller de los obreros propietarios la exaltación, la amargura y la desconfianza de los trabajadores emancipados sobredeterminan las tensiones y las fugas que desplazan la energía productiva y rebelde de los esclavos insurgentes. De este modo, el retiro progresivo de los antiguos patrones que retoman, una vez pasada la crisis, el trabajo a su cuenta, no modifica la economía conflictiva de la asociación de los arzoneros. El 27 de abril de 1852

> el taller está en plena actividad. Solamente el trabajo es a destajo y el gerente, cualquiera sea el apuro, no puede obtener la asiduidad que necesita la afluencia de pedidos. El obrero, sobre todo en esta parte, no trabaja a ningún precio el lunes: a las observaciones que se le hacen, invariablemente responde que es *su destajo*, que si no trabaja, no se le paga. No se puede obtener de él ningún esfuerzo en el interés de la empresa.

Basta sin embargo que el señor King, afligido por la ingratitud de los co-asociados "que no tenían cuenta alguna de sus esfuerzos y de sus sacrificios", renuncie arrastrando con ello a los cuatro mejores obreros para que los otros asociados abandonen la posición defensiva del asalariado para sostener, como empresarios, la guerra contra ese nuevo competidor: el informe del 29 de julio siguiente anota "la misma actividad" (ella no era entonces tan débil) "estimulada aún por el retiro del señor King que se plantea como competidor", pero esta actividad más estimulada por la competencia presenta antiguos

gerentes que por su orden de ayer se presta siempre a una apreciación tan ambigua. 25 de noviembre de 1852: "En este taller la distribución del trabajo siempre fue difícil; he señalado más de una vez el carácter indisciplinado de esta asociación: de allí el retraso en las remesas de un trabajo desigual...". ¿La Sociedad no podría oponer a ese juicio negativo la disminución de las actas de infracciones? Pero esta disminución puede leerse a la inversa: muestra que el freno antes opuesto a las disposiciones rebeldes "parece relajarse sensiblemente". Sin embargo, el 28 de junio de 1853 aprendemos que "sea como fuere, la Sociedad extiende sus relaciones, la cifra de los negocios aumenta", y el informe del 29 de abril de 1854 nos revela el principio de ese éxito: "La actividad que reina en los talleres siempre fue la mejor garantía contra los problemas y las dificultades interiores". Esta actividad que es el mejor remedio a las dificultades que tienen como efecto empequeñecerla no impide, el mes siguiente, un nuevo retraso en una remesa para el ejército. "Es probable que un incidente semejante no se habría producido en lo de un patrón, pero en una asociación de obreros, cosa extraña, no se encontrará a nadie que esté dispuesto a hacer un esfuerzo grande por el interés general".

Inútil seguir, de contradicciones en contradicciones, el camino retorcido que conduce la asociación de los arzoneros a un fracaso final debido más bien a los esfuerzos concienzudos de sus antiguos societarios y a una arma política (el retiro de los pedidos militares) que a sus activas dificultades. Más instructiva todavía es la lógica cercana que gobierna la marcha de los sastres. Si el informe de octubre de 1850 anuncia la supresión de las multas en esta asociación ejemplar, y si el de febrero de 1851 nos informa que ella ocupa el primer rango en su especialidad, otro tono se hace escuchar desde abril: el gerente Wursthorn también acusa la ingratitud de los societarios que no le reconocen sus sacrificios (él gana menos que sus asociados obreros pagados a destajo) y "ve en la colectividad una fuente de dificultades para la asociación obrera".[49] Cansado de las "cábalas" y las "molestias", se retirará en enero de 1852 de una asociación cuya fabricación

49. F 12/4628.

"superior" y el trabajo "asiduo" son desde entonces vistos con otra lente para el inspector: 27 de julio de 1852: "Ya he dicho que en esta asociación la autoridad estaba ausente, el trabajo era irregular y descuidado". Esta ausencia y esta negligencia parecen sin embargo relativas respecto de los resultados indicados por el informe del mes siguiente, el que precisa, además, el mal que sufre una asociación que se lleva a fin de cuentas bastante bien: "Peca esencialmente por falta de disciplina interior. En un momento dado, el gerente no podría obtener un gran esfuerzo; el obrero no puede persuadirse de que trabaja para lo propio. Ese vicio radical se opondrá siempre al desarrollo que podría tomar un establecimiento ubicado en otra parte en las condiciones más favorables". 25 de noviembre de 1852: "La mala voluntad de la mayoría de los miembros de esta asociación, las dificultades incesantes que experimenta la administración detienen todo desarrollo y concluyen en un trabajo poco productivo. Es así como la Sociedad siempre es molestada aunque la mercadería se vende y en una proporción que, en lo del patrón, daría un beneficio importante". De allí la conclusión que parece imponerse, el 26 de mayo de 1853: "Esa falta de orden interior prueba abundantemente que el obrero necesita de una autoridad que le sea impuesta, puesto que, libre, no quiere ni siquiera aplicar sus esfuerzos en un interés que le es personal". La lógica –ya deformada– de la argumentación se tuerce aun cuando, en un mismo respiro de esperanza hallada, el informe del 29 de agosto de 1853 nos dice que una depuración necesaria ha sido hecha y que el establecimiento ocupa siempre el primer rango en París. De allí que sea preciso concluir que no lo había perdido y que, durante todo ese tiempo en que las dificultades de los rebeldes detuvieron todo desarrollo y donde la ausencia de patrón ha causado un trabajo poco productivo que concluyó en una producción que, con un patrón, habría dado un beneficio importante, no dejó de predominar sobre esos establecimientos regidos por la autoridad y la productividad patronales...

No acusemos demasiado pronto los prejuicios de los inspectores Guyot y Bonnaire: verdaderamente, hay algo inaprensible en el funcionamiento de esos establecimientos donde siempre el que posee

responde al lugar del obrero y el asalariado al lugar del patrón. Justamente irritados contra los fabricantes de aparatos de gas que se pagan con jornadas enteras a pesar de la baja de los trabajos, los inspectores no pueden más que compadecer las desgracias de los mismos asociados, víctimas de sus auxiliares: obligados por los rigores talleristas del contrato de préstamo a verter beneficios a los colaboradores temporarios o a asociarlos, debieron añadirse a los señores Leblanc y Errard, los cuales dan el ejemplo de la indisciplina y del desorden "hasta el punto de jugar a los dados en el taller" y ellos debieron donar a uno de los dos 500 francos para que fuera a jugar a los dados en otra parte.[50] Pero, incluso fuera de esos casos extremos, no es fácil definir con justicia "el interés personal" o la "cosa propia" para los cuales el obrero asociado no llega a persuadirse que trabaja. Sin dudas, el comisario de policía que vigila las asociaciones lionesas cree poder lavar a los trabajadores del terciopelo asociados de cualquier pecado de contradicción: los societarios se encuentran, en efecto, en esta alternativa para ellos muy clara:

> O ganar de modos muy elevados, lo que es un provecho actual y cierto, al riesgo de poner a la Sociedad en pérdida [...] o trabajar al precio real, con la esperanza de aprovechar los beneficios de la Sociedad si ella tiene éxito.
>
> Es evidente que desde el punto de vista del provecho lo más seguro es realizar enseguida provechos sobre las hechuras, sea aumentando la cifra, sea haciendo solamente los artículos más ventajosos para los obreros.[51]

Comportamiento típico de asalariados, que han vuelto enseguida de los grandes sueños de rehabilitación moral de su clase al *statu quo* de la guerra del día a día de los salarios, pero también aprovechando lo mejor posible la duplicidad de su estatuto actual: ¿utilizando la estabilidad relativa de su empleo de patrones para optimizar las

50. Dossier Picard, F 12/4627.
51. Dossier Brosse, F 12/4620, informe del 11 de marzo de 1850.

posibilidades de éxito de las armas de lucha que ellos poseen como asalariados? La explicación vuelve a cada situación crítica: la asociación de los tapiceros "abusó de los salarios", los obreros de instrumentos de cirugía, además de los precios elevados, pasan su tiempo en pedir "adelantos" de estatuto mal definido; entre los fabricantes de instrumentos de música, la mano de obra "parece pesar un peso demasiado grande [...] tendencia que se hace notar en la asociación obrera en general". Pero esas afirmaciones son contradichas, sobre todo, por el recuerdo de las reducciones valerosamente soportadas por los obreros de una y de otra asociación. Como siempre, es entre los sastres donde los informes dan a la contradicción sus aristas más vivas. 29 de enero de 1853: "El trabajo no podría ser distribuido útilmente porque aquí sobre todo el obrero busca obtener el salario más elevado posible preocupándose lo menos posible del mundo de los intereses del establecimiento, aun menos vendría un lunes para terminar un trabajo impacientemente esperado". Sin embargo, otro informe de Bonnaire nos da de esos salarios excesivos una apreciación de las más modestas: "En este taller donde cada uno sin embargo trabaja por su propia cosa, el común de la jornada a destajo no supera los 2,45 francos mientras que, con los patrones, esos mismos obreros ganaban de 4 a 5 francos. Es necesario concluir, cosa extraña, que el obrero libre y trabajando para él produce menos que para un patrón que le hace sentir su autoridad".[52]

La conclusión se conoce de antemano: esto no sucedería entre los patrones. La única pregunta que Bonnaire no se ha planteado es la siguiente: ¿de quiénes sino de sus patrones han aprendido los obreros limadores a no trabajar los lunes y a variar la intensidad de la fuerza productiva según su humor? Quizá debamos invertir los términos del problema y decir que la extrañeza no está ahí donde Bonnaire finge verla, ni la contradicción ahí donde creímos advertirla en un principio. En última instancia, podemos comprender que el mismo obrero sea lo bastante prudente como para sacrificar los intereses futuros de la empresa a sus intereses personales inmediatos, y lo bastante torpe como

52. Dossier Wursthorn, F 12/4628, informes del 29 de enero de 1853 y del 22 de junio de 1852.

para no notar que 5 francos valen más que 2,45 francos; no basta ser egoísta para defender con lucidez los intereses propios. Ahora bien, aquello que resulta realmente difícil de comprender es cómo estos establecimientos patronales, que de hecho tienen cierta dificultad para imponer su "autoridad" a esta inquieta corporación, pueden conceder beneficios impracticables aun para la más activa de las casas de su especialidad. Pues ¿acaso lo que le falta a la asociación no es menos el ejercicio material de la autoridad que su eficacia mágica, menos la capacidad productiva o incluso la ciencia contable que la secreta alquimia de la ganancia? Por supuesto, ciertas cosas pueden aprenderse: con el tiempo, el gerente de los obreros de instrumentos quirúrgicos podría haber aprendido a fijar precios de coste: eso le habría evitado que la asociación acabara en la ruina, a causa de la extensión misma que su enérgica dirección había dado a sus negocios. Los ebanistas, tan precisos ayer en el cálculo de las ganancias de los comisarios explotadores y tan torpes hoy a la hora de fijar precios, podrían haber aprendido a reconocer a los malos pagadores y evitar así las periódicas revisiones inútiles de un activo esencialmente constituido por créditos; los fabricantes de instrumentos musicales tal vez hubieran evitado el embargo de sus saxofones de haber estudiado la legislación sobre patentes y buscado la manera más hábil de falsificar el instrumento del señor Sax. Por el contrario, esos desafortunados fabricantes de paraguas, que habían estudiado con esmero sus precios de coste y las posibilidades comerciales de sus artículos, quedaron totalmente desamparados frente al cólera que, en una sola tarde, produjo la huida de todos los compradores de provincia. Los ebanistas, los talladores de limas, y aun los serios joyeros de oro o los decoradores de porcelanas poco pueden hacer contra la solvencia inestable de los compradores americanos o contra las circunstancias locales que cierran el acceso a los mercados de Alemania, África o América del Sur. Quizá no sea el azar lo que los obliga a ir tan lejos en busca de clientes. Algunos de sus compatriotas están más que dispuestos a colaborar con esos "avatares industriales" que habrían de aguerrirlos: los arzoneros o los limadores asociados son clientes demasiado inestables como para que se les

permita pagar a crédito sus compras de hierro. Y la incertidumbre en cuanto a sus plazos de pago será un argumento de peso para convencer al Estado pagador de la necesidad de reservar para establecimientos más serios el aprovisionamiento de la caballería o de las escuelas de artes y oficios. Del mismo modo, los fabricantes de instrumentos de cirugía verán cerrarse las puertas del mercado de los inválidos; y los fabricantes de instrumentos de cobre, el de las músicas regimentales; sin mencionar las circunstancias políticas en cuyo marco el inspector constata, en enero de 1852, que la imprenta Desoye, "empresa sustentada principalmente con créditos de discusión política", perdió súbitamente una parte importante de su clientela.

¿Complicidad de los azares de la industria, que ahora castigan a los asociados –tanto obreros como patrones–, con un orden político que promete cada vez menos clientes a los obreros que se propusieron prescindir de patrones? ¡Pero quizá se trate también de una secreta complicidad del azar industrial con ese nomadismo, esa "inquietud" obrera, que se hace eco de él y rechaza la racionalidad productiva de los "grandes esfuerzos" adaptados a las inflexiones de la coyuntura! Las "tiranteces", "preocupaciones", "conjuras" o "rebeliones" que escanden la vida de las asociaciones se dejan reducir fácilmente a un conflicto básico: por un lado, el gerente que representa la racionalidad de la empresa colectiva pide esos grandes esfuerzos para satisfacer a la clientela obtenida gracias a su empeño, propone a los asociados reducir sus salarios en forma proporcional a su trabajo, antepone el incremento del capital al aumento de los salarios o a la distribución de las ganancias, se queja de la mala calidad del trabajo de sus asociados y deplora la ingratitud de estos últimos. Por otro, los obreros de taller que cuestionan la competencia del gerente, denuncian su debilidad ante los comisionarios, su falta de perspicacia en cuanto a la solvencia de los clientes, sus viajes raramente provechosos para la empresa, pero a menudo útiles para su reciclaje posterior, su autoritarismo de nuevo patrón y la desigualdad de condición que le permite registrar las ausencias y contabilizar los vasos de vino de los obreros, sin que se le pueda pedir rendición de cuentas por el tiempo que ha invertido

en compras y trámites para la asociación. Al respecto, es ejemplar el destino de la asociación de fundidores de hierro, que desde el mes de agosto de 1849 está en pugna porque los asociados pretenden leer los diarios en el taller, pese a ser "completamente iletrados o carecer de toda noción gramatical". Tras el conflicto, se convoca a una reunión, presidida por un miembro del Consejo de Apoyo, donde los asociados denuncian en vano el autoritarismo del ex militar Colin, y se exponen a las "severas observaciones de M. Guiraudet" por pedir con una "insistencia" fuera de lugar que el reglamento del taller haga una excepción para el lunes.[53] La votación del reglamento no impide que el conflicto se extienda al seno mismo "de la actividad y del trabajo", hasta la crisis de enero de 1850. A las acusaciones de Colin, en las que reprocha a los asociados su indisciplina, sus ausencias y sus visitas al vendedor de vinos, éstos replican incriminando un sistema de multas que "no les parece digno y que puede dañarlos físicamente y ridiculizarlos". A los defectos de producción que denuncia, ellos responden acusando a Colin de aceptar los bajísimos precios de los fabricantes. A lo cual el gerente responde

> que no dependió de él acordar el precio de las mercaderías; que en el comercio y en la industria hay fluctuaciones que no pueden sino ser acompañadas y padecidas, [...] que sería una injusticia infame responsabilizarlo de estos hechos, pues no puede, en tanto patrón, cerrar su taller en esos casos, sino que debe seguir el curso de la jornada, procurar trabajo a sus asociados esforzándose por luchar lo más ventajosamente posible contra esos avatares industriales, desfavorables en ciertos casos, pero tan inevitables para él como para muchas otras personas.

La actividad de Colin es sin duda alguna agobiante, pero, ¿no podría, precisamente por ello, aliviar un poco la carga que pesa sobre sus hombros reuniendo con mayor frecuencia al Consejo de Administración, informándolo de los negocios y dándole comunicación

53. Dossier Colin, F 12/4621, informe de septiembre de 1849.

de esos libros que nunca salen de su domicilio? Con respecto a esas “malas chances industriales”, cuya responsabilidad dice no caberle a él, incluso esos asociados poco familiarizados con las reglas de aritmética y gramática perciben cierto exceso de malicia en su discurso, tal como lo muestra el acta del juicio de “la asamblea general *estrordinarea* (*sic*)” desarrollada el 30 de enero, en la cual se acusa a Colin de calumniar el trabajo de sus asociados para disimular las ganancias de la asociación:

> En la última asamblea, se quiso decir la verdad sobre las intenciones de Colin, que no eran devolver el dinero que el Estado nos prestó, como nos dijo a nosotros; que la sociedad de los alfareros eran imbéciles por hacer figurar las ganancias, el gobierno tiene derecho a exigir el reembolso del dinero que les prestó. Y le dijo: yo no seré tan tonto de hacer figurar las ganancias, tengo 99 años para devolverlas. En efecto, nos muestra déficit y para protegerse nos calumnia ante la Comisión diciendo que no quisimos trabajar.

Para poner fin a este debate circular, la asamblea “estrordinarea” vota la revocación de Colin y el cierre provisorio del taller. Entretanto, Colin vuelve a abrir el taller y contrata, en lugar de los asociados, auxiliares que se apresuran a dirigir al ministro una súplica respetuosa para rogarle que tenga la extrema bondad de aceptar mantener en sus funciones a un gerente cuya partida dejaría sin recursos a una treintena de obreros honestos. Tras lo cual Colin seguirá siendo asociado de sí mismo, y sus libros de cuentas serán tan inaccesibles para el inspector como lo fueron para sus asociados.

Sus vecinos, los “imbéciles” ceramistas de tierra, llegan al mismo resultado por un camino aun más notable. Es preciso decir que la asociación Mauny no se caracterizaba por ser de aquellas que “sacan fuerza de la letra de los estatutos y reglamentos”: en noviembre de 1849 aún no tenía reglamento de taller: “El gerente de esta sociedad no distribuye el trabajo; reúne asociados y les dice: ‘Éstos son los

encargos que me han hecho; los necesito dentro de ocho días, arréglenselas para terminarlo para entonces; y todo está listo para el día acordado'".[54] En febrero de 1851, llamado a respetar el orden estatutario, recibe una respuesta sin rodeos: "El establecimiento marcha bien. No exijan nada más". Pero, justamente, este buen funcionamiento pronto suscita los "celos del personal" y esa "desconfianza" extrañamente proporcional a los éxitos comerciales. En efecto, los asociados concluyen que pueden pedir la distribución de las ganancias compartibles. "Están en su derecho", reconoce Bonnaire, pero "por su parte el gerente, M. Mauny, responsable de los gastos del establecimiento, considera que el porvenir comercial de la Sociedad, su existencia misma, quedaría esencialmente comprometida, si esta distribución se llevara a cabo". Frente a esta intransigencia, los asociados anuncian su intención de dejar el establecimiento. Sin embargo, antes de hacerlo, piden su parte de las ganancias y también "una indemnización de mil francos para cada uno, con el pretexto de que abandonan una empresa en vías de prosperidad". Entre tanto, "no reconocen autoridad alguna, trabajan según su capricho y se esmeran en hacerlo mal". Por consiguiente, Mauny debe encargar a la mitad (sana) de los obreros inspeccionar los trabajos de la otra mitad. Por desgracia, "esa inspección no ayudó en absoluto, nadie le hace caso y, si uno de nosotros hacía alguna observación, terminaba siendo víctima de las invectivas de aquel a quien estaban dirigidas; a partir de entonces, tomaron el partido de no decir nada y todo marchaba de la mejor manera posible".[55] Finalmente, Mauny acepta, en febrero de 1852, compartir las ganancias. Tras cobrarlas, los asociados presentan su renuncia... y regresan al taller para trabajar como asalariados de su antiguo gerente.

Doble historia ejemplar para quienes afirmaban que los obreros nunca podrían trabajar para "sus propias cosas", y que siempre necesitarían un amo. Pero, ¿acaso no llegamos a esta misma conclusión cuando pasamos de los rústicos conflictos de los fundidores de hierro

54. Dossier Mauny, F 12/4626.
55. Ibid., carta de Mauny, diciembre de 1851.

o de los ceramistas de tierra del XII distrito parisino a los combates que los tipógrafos del distrito XI emprendieron con sus delicadas armas? Sin duda, el antiguo tallerista Desoye considera necesario tomar altura para hacer, junto con el balance financiero de la empresa, el balance moral de una asociación cuya liquidación propone a sus reticentes asociados después del 2 de diciembre: primero están los resultados brutos de dos años de ejercicio: "El trabajo de diecisiete asociados, que trabajan del primero al último día de año por 5 francos diarios y que, al abandonar su quinta parte, no pueden cubrir, ni siquiera en el año más propicio, los gastos generales, el interés del capital de los fondos adelantados por el Estado y los gastos de inspección".[56] Y, en los cálculos prospectivos, a la necesaria renovación de un material "casi gastado", deben añadirse los malos créditos "de los que ni la prudencia más meticulosa puede quedar completamente a salvo". Vano sería el intento de enderezar la situación buscando captar una clientela "más fuerte y más solvente", que permitiera contratar auxiliares y obtener ganancias sobre su trabajo. "Una nueva clientela debería buscarse en una clase donde el sistema de las asociaciones obreras no sea bien considerado... A igual mérito, si tuviera que competir con otro impresor para obtener un trabajo cualquiera, fracasaría por el solo hecho de que usted pertenece a una asociación obrera. Lo cierto es [...] que la asociación obrera, en tanto teoría, hoy día es considerada una utopía; en los hechos, se la considera un club o un foco de anarquía". En esta instancia, volvemos a hallar el vínculo inicial entre la cuestión económica y la cuestión social, la innegable identidad del ser y del parecer: si la asociación es representada como un foco de anarquía, se debe, una vez más, a que lo es: no sólo en el sentido trivial que le daba ese gerente "lleno de odio" al denunciar las conspiraciones de una oposición encabezada por un antiguo contramaestre tipógrafo prontamente convencido de su deshonestidad, o los excesos de tal o cual asociado encubiertos por los compañeros, o las ausencias de tal otro cuya expulsión exige en vano; sino en un sentido más profundo donde aquello que en 1848 aparecía como una reunión moral de

56. Dossier Desoye, F 12/4622, nota leída en la Asamblea General del 22 de febrero de 1852.

asociados libres y voluntarios presenta ahora esta configuración clásica, que rige las existencias proletarias y despoja de toda moralidad a la agregación de sus átomos: la de un encuentro casual.

> Aquello que nos ha hecho coincidir en diversos puntos no ha sido ni una decisión razonada, ni la simpatía, ni las afinidades de carácter, ni la coincidencia en las opiniones políticas y religiosas, ni el conocimiento del mérito desdeñado, sino el azar. Nos conocimos cuando ya era demasiado tarde para hacerlo. Plegar el carácter propio al de los demás era un esfuerzo que nunca habíamos considerado. Coincidimos por los ángulos, de ahí las antipatías, las luchas sordas que quizá, bajo la apariencia de la amistad, disimularon los odios; en pocas palabras, ésa es nuestra historia.

Noble conclusión. Juegos crueles del trabajo y del azar, de aquel que gobierna la marcha de la industria y de aquel que rige las existencias proletarias. Doble deambular que circunscribiría el escenario en que se juega el destino de las asociaciones y que bastaría para explicar los diversos caminos que las condujeron a la ruina: malas oportunidades industriales, competencia abrumadora, incompetencia de los gerentes, indisciplina de los asociados, conflictos demasiado humanos entre los antiguos pares y el hombre que habían elegido como jefe... ¿No alcanza con esto, además de los efectos directos e indirectos de la contrarrevolución del 2 de diciembre, para explicar el desgraciado destino de casi todas las asociaciones? Existe, sin embargo, un testigo selecto, el gerente de la más próspera de las asociaciones sobrevivientes, el albañil Cohadon, que no cree en esta seductora serie de razones suficientes. El presidente de la Comisión de Investigación de 1865 sobre las sociedades de cooperación se sorprende de su escepticismo. ¿Acaso la mayoría de las asociaciones no se han disuelto porque "no generaban ganancias, porque sus operaciones estaban mal dirigidas o porque los asociados no se llevaban bien entre sí"? "No conozco a ninguna en esa situación",

responde Cohadon, evocando en particular el brillante desarrollo que tuvo la antigua asociación de los ceramistas, "por lo general, tuvieron gerentes inteligentes, demasiado inteligentes quizá; y las operaciones estuvieron bien manejadas".[57] La rusticidad de los fundidores de hierro no lo había percibido tan mal: hay una manera inteligente de administrar, con los avatares industriales, los errores de gestión, la falta de ganancia y los desacuerdos entre asociados. El material "casi gastado" de la asociación Desoye y Cía. parece haber sido renovado, el desaliento del gerente superado sin dificultad y los riesgos de malos créditos minimizados cuando la imprenta de los asociados, puesta en liquidación, es comprada por el mismo Desoye. El marasmo de la edición política después del 2 de diciembre le permitió una operación que el estado sin duda demasiado floreciente del mercado de limas y las disposiciones particularmente rebeldes de sus asociados redujeron a Wursthorn que, en agosto de 1851 ya soñaba con "reconstituirse sobre nuevas bases" con una administración "menos dependiente". Operación que en cambio resultó exitosa para los administradores obreros de la cristalería de Aniche al cabo de tres años de conflictos con asociados que llegaban "demasiado tarde", se iban "demasiado temprano", usaban "el doble de calefacción acordada para su uso", rechazaban los trabajos encargados por la clientela cuando eran "menos lucrativos" para el obrero y se oponían a toda exclusión porque "un obrero no despide a otro obrero". Si se reconstituye "sobre nuevas bases" en enero de 1852, se debe a que ya había logrado desalentar a aquellos asociados a los que no podía despedir y hacerles desear ardientemente el retorno de los buenos tiempos del asalariado. "Si obtuvimos algunos resultados –decía en 1850–, no fue sino violando estatutos. Tomamos el control, dominamos, mandamos, nos hicimos odiar". En realidad, comenta el subprefecto de Douai: "se convirtieron en patrones, y sustituyeron la explotación del hombre por el hombre por una pequeña oligarquía subvencionada".[58]

57. *Enquête sur les Sociétés de coopération*, París, 1866, p. 300.
58. Dossier Gobbe y Sourd; F 12/4623, informe del sub-prefecto de Douai, 5 de mayo de 1850.

Por consiguiente, el efecto del 2 de diciembre fue menos el de la represión que el de tender un espejo a esas pequeñas repúblicas de talleres, para que se reconocieran en su nuevo rostro, y dar un último impulso a las decisiones radicales que podían derivarse de ello. Los acontecimientos del 2 de diciembre no "perturbaron ni un segundo la calma" de los obreros de instrumentos musicales, cuya asociación "hoy en día parece preocuparse ante todo por sus intereses materiales". Los arzoneros permanecieron calmos "en medio de las últimas agitaciones", pese a las grandes promesas de su gerente al representante Victor Hugo, finalmente escoltado, en sus vagabundeos nocturnos por las barricadas, por un solo miembro de la asociación de los hormeros. Y si bien los irreductibles talladores de limas perdieron en el combate a un antiguo delegado de su corporación, el comisario de policía del faubourg Saint-Antoine se presentó personalmente en la sede de la Sociedad de Ebanistas para "felicitar a los obreros por su actitud durante los últimos acontecimientos". Sin detenerse demasiado en los hechos pasados, ciertas asociaciones prefieren disolverse: de ese modo, sin pena ni gloria, terminan los talladores fraternos y los obreros de carros; otros se reconstituyen "sobre nuevas bases"; otros, por último, comprenden –o el gerente se encarga de que lo hagan– que su supervivencia depende de la restauración plena y absoluta del principio de autoridad. Prisionero durante un tiempo, en el mes de diciembre, el gerente de los ebanistas de sillones, Antoine, comprendió la lección: "¡Pues bien! Sí –reconocería más tarde a un visitante alemán–, he dado mi pequeño golpe de Estado, como cualquier otro. Y por qué no habría de hacerlo, si los golpes de Estado suelen dar tan buenos resultados. Aquello que nosotros, los franceses, necesitamos en todos los planos es una sólida y potente autoridad".[59] El ex combatiente de la República Social se adecua al espíritu de la época. En tales circunstancias, proclama las virtudes del orden y del trabajo. Pronto se lo verá abandonar la asociación y escapar "quién sabe adónde, en circunstancias poco edificantes". Ello no impedirá que pese a todo la asociación siga trabajando y, principalmente, haga trabajar:

59. Véron, *Les Associations ouvrières,* p. 196.

el informe de los delegados en la Exposición de 1862 señala que, con respecto a los auxiliares, estos obreros asociados "practican la explotación a mayor escala que en cualquier otra parte".[60]

Por cierto, algunos resisten y mantienen, a través del orden y la corrupción imperiales, su pequeña república. Ante la Comisión de Investigación de 1865, los torneadores de sillas afirman, aunque levemente atenuada, la persistencia de los ideales, ahora transferidos de la gran familia republicana a la pequeña familia obrera:

> Somos obreros laboriosos; vivimos en familia y tomamos en serio el principio y los intereses de la asociación; y no hay nada más adecuado para el desarrollo de la inteligencia del obrero, pues se siente libre y seguro en su trabajo, puesto que ya no vive con la preocupación de ser despedido en cualquier momento, como cuando tenía patrones. Inventamos procedimientos de trabajo, buscamos nuevos modelos; la clientela está muy satisfecha con nuestros productos.[61]

Ahora bien, ¿no se ha menoscabado singularmente el ideal al que se jura fidelidad, por ejemplo cuando los albañiles de Cohadon se negaron a incorporar a su ex-compañero Martin Nadaud por temor a perder los encargos oficiales? Un hombre de la joven generación, el montador en bronces Perrachon, duda sinceramente del carácter cooperativo y fraterno de aquellas asociaciones que emplean entre 200 y 300 auxiliares. Así, en la asociación de los albañiles "son pocos los asociados que manejan la paleta".[62] Pero –replicarán algunos–, ¿cómo prescindir de auxiliares? "No podemos negarnos a satisfacer a la clientela cuando nos ofrece trabajos. De otro modo, la perderíamos". Y, por supuesto, la Sociedad de los albañiles se propuso invitar a los auxiliares a compartir las ganancias. Sin embargo, no tardó en comprender que "eso le generaba pérdidas", pues esos auxiliares aceptan compartir las ganancias pero no los riesgos. De hecho, el éxi-

60. *Les Associations professionelles ouvrières,* op. cit., t. II, p. 677.
61. *Enquête sur les sociétés de coopération,* op. cit., p. 318.
62. *Ibid.*, p. 168.

to de las asociaciones libres, comparado con el de las asociaciones subvencionadas, se debe en cierta medida a lo siguiente: pudieron reclutar con total libertad auxiliares asalariados; por el contrario, las asociaciones subvencionadas se vieron limitadas por el desdichado artículo 25, heredado del breve reino tallerista: este último las obligó a reclutar ya sea a nuevos asociados, ya sea a colaboradores interesados en las ganancias, y de ese modo dejó a los "verdaderos trabajadores" a merced de esta "clase vagabunda de obreros"[63] que persiguen ganancias entre los arzoneros, o juegan a los dados en las asociaciones de fabricantes de aparatos a gas. Pero, ¿a quién engañan estas justificaciones morales? Desoye, por su parte, no mentía a sus co-asociados cuando les resumía claramente la situación: para que la sociedad fuera viable, era preciso hallar trabajo para ocupar no sólo a los 17 asociados, sino también a los auxiliares "cuya ayuda sería indispensable para cubrir los gastos, colmar nuestro déficit y generar ganancias". La asociación no puede generar ganancias reales sino mediante la explotación de auxiliares. No obstante, el éxito mismo de la empresa modelo de su colega Remquet constituye una contra-prueba de ello. Sin duda, sus asociados llegan al término de sus diez años con un activo de casi 150 mil francos para repartirse. Excepto que, en esa suma, sólo 56 mil francos corresponden a las ganancias de una empresa endeudada, sin mencionar los intereses y el fondo de reservas indivisibles, por disposición del famoso artículo 25. Los 94 mil francos restantes tan sólo representan el producto de la retención sobre los salarios. Y, sin duda, es un resultado nada desdeñable haber podido demostrar las virtudes del ahorro obligatorio para transformar a estos obreros que son "niños grandes, verdaderos menores que necesitan ante todo que los ayuden y sostengan en el camino del bien".[64] Sin embargo, los caminos del ahorro aún no son los del capital, y los capitalistas en potencia de la asociación Remquet resultaron menos favorecidos que los asociados libres de la fraterna asociación de fabricantes de pianos, quienes circunscribieron con precisión, en sus estatutos revisados del

63. Dossier King, F 12/4624, informe del 28 de mayo de 1855.
64. *A Son Excellence M. le Ministre de l'Agriculture et du Commerce. Société ouvrière Remquet et Cie. Compte rendu 1849-1859*, p. 6. F 12/4627.

año 1852, los nuevos límites de su fraternidad. Por una mayoría de quinces votos contra diez, rechazaron el reparto equitativo de *sus* ganancias como trabajadores. En cambio, reservaron para la igualdad un ámbito muy preciso: "Las ganancias obtenidas por el trabajo de los auxiliares también serán repartidas entres todos los asociados".[65]

Aquellos que anhelaban reunir un "pequeño capital" y aquellos que esperaban la "rehabilitación moral" de su clase, en 1865, ya no coincidirán con las firmes declaraciones del representante de la Sociedad de ópticos, felizmente informados de ese principio fundamental, ya en 1848, por el redactor de sus estatutos, el banquero y ministro republicano Goudchaux: "Nunca olviden que el capital es la base del trabajo, todo está en eso".[66] Se encuentran hoy en un período de plena prosperidad, llevaron a 3 mil, y luego a 5 mil francos, el máximo de la inversión de cada asociado, y se cuidan de cobrar sus ganancias. Supieron "fijar en un solo punto la inteligencia de cada obrero", gracias a una división del trabajo donde cada lente pasa y vuelve a pasar 360 veces por las manos de quince personas. Por cierto, también emplean auxiliares, y creen poder resumir así la moral de 17 años de experiencia:

> En 1848, los obreros no comprendieron bien su negocio. Creyeron que el trabajo lo era todo y olvidaron por completo el capital. Ya hemos revisado esas ideas [...] Si logramos semejante desarrollo, se debe a que comprendimos que el capital era necesario para la emancipación del trabajador.[67]

Sin duda alguna, los talladores de limas, cuyo tesorero, el antiguo conspirador y ex icariano Montagne, acaba de morir dejando a su viuda "una pequeña fortuna cuyo razonable monto ganó en la asociación",[68] se negarían a decir que el capital es la base del trabajo. Sin embargo, desde 1848, todos comprendieron que el trabajo no podría ser ese *todo* del cual el reino fraterno quería absorber el imperio egoísta de la

65. *Les Associations professionnelles ouvrières,* op. cit., t. II, p. 727.
66. *Enquête sur les Sociétés de coopération,* op. cit., p. 325.
67. *Ibid.,* pp. 324.
68. *Le Crédit au travail,* 27 de enero de 1864.

ganancia. El reino del trabajo no podría ser el de la identidad, el del dominio de sí. En el microcosmos donde se observaba la experiencia singular del trabajo dueño de su *res* e hijo de sus obras, las querellas domésticas de la asociación hicieron más bien aparecer como bajo una lupa las reglas y las astucias, las luchas y las complicidades que definen el juego salarial. El universo de los "avatares industriales" no podría ser sino el de esta doble razón en que sólo existe el dominio sobre el otro; en que sólo el Capital puede hacer del Trabajo su "propia cosa" y en que la lucha contra el parasitismo de la explotación no es del orden de la reapropiación, sino de un parasitismo inverso según el cual el trabajador recobra su *en-cuanto-a-sí* recurriendo a mil maneras de ausentarse del trabajo que hace para otro. ¿El retrato de familia de estas pequeñas oligarquías igualitarias de trabajadores-patrones no sería impotente a la hora de enmascarar la perturbadora lección de la experiencia, a saber que quizá no haya ciudadanos en la República del trabajo, sino tan sólo extranjeros: capital errante, obreros que pasaron del lado de los amos, trabajadores ausentes de su obra productiva?

¿Acaso no era lo esperable, de acuerdo con las bases mismas de la experiencia? ¿Y no es aquello que habían presentido esos obreros prudhonianos, dedicados ya en 1850 a desmitificar la leyenda dorada de esos talladores consagrados a obtener fraternales ganancias a costa del trabajo de sus hermanas costureras y sobre el precio de venta a sus hermanos proletarios? El tipógrafo Duchêne, antiguo asociado de la Industria fraterna, y el tallador Wahry, miembro dimisionario de la asociación de los talladores, ¿no tenían razón al mostrar que el germen de toda explotación estaba contenido en el principio tan natural de la ganancia perseguida para desarrollar los negocios de la asociación y abrirla a una mayor cantidad de obreros? "Pues si se obtiene *ganancia*, una de dos: o el *productor* no ha sido *pagado lo suficiente* o el *consumidor* ha pagado demasiado caro... Y, ¿cuál suele ser la condición del consumidor que se abastece en su empresa? La del *Proletario*".[69] Así pues, ¿cómo salir del círculo donde se explota al proletario para

69. Wahry, *La Réciprocité. Moyen de solution du problème de réforme sociale au point de vue industriel*, París, 1850.

contribuir a su emancipación? Para ello es necesario "abandonar todos los medios de relación económica empleados hasta la fecha, *renunciar* tanto a tener un fondo social *propio* como a obtener ganancias a costa de otro a fin de incrementar ese fondo" creando un establecimiento cuyos asociados "convocan a los consumidores para que ellos mismos les den adelantos, les abran un crédito, *les* financien la adquisición de Bonos de consumo pasibles de ser reembolsados en productos".[70] Ya no más fondo-para-sí patronal ni en-cuanto-a-sí asalariado, sino mundo otro, que instaure la fraternidad no en la miseria compartida o en la explotación común, sino en la forma misma de las relaciones económicas: mundo de intercambio opuesto al universo del Dios productor y consumidor del ingeniero sansimoniano: "Por el contrario, imagínese un mundo otro, donde cada cual preste y cada cual deba; donde todos sean deudores y todos prestadores. ¡Oh, qué armonía entre los movimientos regulares de los cielos! *Pues la naturaleza no ha creado al hombre sino para prestar y tomar prestado*".[71] Tal es el principio de la contra-asociación "libre, fraterna e igualitaria" de obreros talladores fundada por Wahry bajo el principio de *La Reciprocidad*. Y, por cierto, el observador de 1865 se sorprenderá al ver que una asociación fundada en un principio tan contrario a las leyes industriales haya perseverado en su modesta existencia, en medio de la catástrofe de tantas asociaciones. No sabrá "qué es lo más admirable en ello, si la perseverancia de esas asociaciones en una empresa sin porvenir o la honestidad de sus clientes, que les permitió escapar durante tanto tiempo a las consecuencias probables de su imprudencia".[72] No obstante, ¿acaso esta mediocre supervivencia no revela aquello que falta a las reglas de esta fraternidad doméstica para figurar la armonía de los movimientos celestes? ¿Cómo no sentir, asimismo, la mezquindad de las cuentas mediante las cuales el ex seminarista Duchêne promete la armonía celeste a bajo precio a sus compañeros de *La Voix du peuple*, el ex comunista Wahry y el demasiado cristiano Chevé?

70. Wahry, "Des différentes formes de l'association ouvrière", *Almanach des corporations nouvelles,* París, 1852, pp. 121-122.
71. *Pantagruel,* Libro III, cap. V, citado por Wahry, *loc.cit.*, p. 117
72. Véron, *op. cit.,* p. 198.

> ¿Quiere desarrollar sus negocios, dar la mayor cantidad posible de trabajo a los obreros? Venda productos naturales; no más fraude; véndalos barato. No retenga nada sobre el precio de coste [...]. De ese modo tendrá una clientela importante; el trabajo reemplazará a la usura; y llegará directamente a la fraternidad a través de la justicia; lo cual vale más que aspirar a ella por el monopolio y la explotación.[73]

Sin duda, es más valiosa la justicia que la explotación, y la presa que su sombra. Sin embargo, la relación entre ambas desigualdades, ¿no es un poco más compleja que en los cálculos de Duchêne? ¿El orden económico es realmente el lugar privilegiado de la justicia? ¿No tendrá la sombra más alcance que la presa? Tales son las preguntas que se plantea el gran director y gran convencido de toda la historia, el ex representante Corbon, que partió en busca del motivo del fracaso al mismo tiempo que el *Secret du peuple de Paris*, y fue progresivamente llevado a derribar todos los presupuestos que habían fundado la metafísica de *L'Atelier* y la moral de la asociación: no más asociación perpetua ni fondo indivisible, la experiencia hace justicia a esas fantasías monárquicas. Pero, sobre todo, no más dogma de la caída y de la reparación por el trabajo, de los "machaqueos" acerca del individualismo corruptor, ni regla colectiva para refrenar sus aspiraciones caprichosas; ya no más mérito práctico ni aplicación sin tregua al trabajo moralizador y productivo. El secreto del pueblo babilónico de París también es el del progreso:

> Cometí la ingenuidad de seguir los pasos de los moralistas y sermonear a ese obrero tipo, cuyo espíritu vagabundo no quiere permanecer en el mero plano práctico del taller y absorberse en la confección de un palo de silla, o de un revestimiento de sombrero, o de un paquete de composición, o de un zapato, o cualquier división o subdivisión del trabajo... Aún no había comprendido su secreto. Me hallaba en una disposición

73. *La Voix du Peuple,* 3 de enero de 1850.

tal que no podía darme cuenta de esa grande y legítima necesidad de vida exterior que caracteriza al obrero de París [...]. El trabajo cotidiano no es [...] para nuestro obrero sino la faena de cada día; y, puesto que no suele sentir un amor serio y duradero por su trabajo, no le dedica sino una mínima parte de su valor intelectual. Los productos que más honran al taller aún están lejos de dar testimonio del empleo de todas las facultades del trabajador. Este último sólo es considerado en su totalidad de manera pasajera, por alguna dificultad a vencer. Opera sin miramiento, por así decir. De hecho, hay una infinidad de trabajos que repelerían su espíritu si, por sí mismo, no estuviera prodigiosamente inclinado a recorrer el mundo [...]. Si este obrero pudiera haberse hecho tal como yo lo quería, con probabilidad no lo hubiera logrado sino asfixiando sus grandes aspiraciones, y habría descendido a la tercera categoría de la clase media del pueblo, a menos que se hubiese metido en las filas de la burguesía, lo cual, desde nuestro punto de vista, es lo mismo. Cuando, en casos excepcionales, el obrero tipo está resuelto a cumplir con sus tareas, es muy raro que sus generosas aspiraciones persistan.[74]

Sin embargo, estas grandes aspiraciones no suelen manifestarse en la atención práctica dedicada a los intereses asalariados que revelan los conflictos de la asociación, la estrechez de las perspectivas de ciertas huelgas contemporáneas o los sueños insistentes de retorno a las corporaciones que marcan el principio de los años sesenta. Pero, ¿acaso esta mezquindad no es justamente producto de un espíritu que se niega a invertir en los asuntos del taller hasta la más insignificante de sus aspiraciones a un mundo distinto?

Lo que subyace en el fondo de estas exigencias es el deseo de una garantía contra cualquier eventualidad que pueda obligarlo a mendigar trabajo o a disputar su salario, y por lo general con-

74. Corbon, *Le Secret du peuple de Paris,* París, 1863, pp. 184-185.

> tra todo lo que le exige realizar esfuerzos de espíritu por cuanto concierne a su estado. Esta necesidad lo conduce algunas veces a combinaciones que darían una triste idea de su espíritu, si no supiéramos hasta qué punto suele ser impropio a la expectativa de asuntos positivos.[75]

De ahí el fracaso de aquellas asociaciones cuyo "heroísmo práctico" era demasiado para esa pereza simplificadora, y demasiado poco para las grandes aspiraciones que se preservan en ella. Sin duda el redactor de *L'Atelier* ya presentía que la asociación de los trabajadores no podría ser el término del progreso ni el reino de Cristo: "¿Acaso Franklin habría inventado los pararrayos si hubiese sido retenido por alguna asociación tipográfica? ¿Y los pescadores que abandonaron sus redes para seguir a Cristo habrían obtenido de una asociación la facultad de renunciar a ellas?".[76] Pero ésa no era sino la verdad particular de un apóstol obligado, para recuperar a un pueblo extraviado, a identificar su camino con el de la muchedumbre trabajadora. Ahora el antiguo cristiano, entregado a las virtudes del escepticismo, invierte, para volver a identificarlas con las de un pueblo que resultó ser otro, el orden de sus razones. La República del pueblo no podría ser la del trabajo. Extraña prédica, a contrapelo de un tiempo en que los sueños de la asociación se aprestan a renacer con más vivacidad que nunca. Pero también se debe a que la crítica positiva –y una pizca positivista– de las viejas ilusiones se alía a la voluntad de conjurar una amenaza siempre presente: que, en la exaltación misma de la República de los productores, la eficacia de la ilusión se pierda de nuevo en las tramas del sistema de los intereses materiales. De ahí la necesidad de oponer, término a término, al pueblo robusto y antaño positivo, un pueblo más vagabundo aun de lo que se percibe él mismo. Pues además ya no se trata de enderezar la imagen del pueblo, de moralizarlo para llamarlo a la conciencia de su ser, sino que ha llegado el tiempo de interpretar, en el marco de la separación ahora reivindicada entre

75. *Ibid.*, pp. 185-186.
76. "Réforme industrielle. De l'association ouvrière", *L'Atelier*, diciembre de 1842, p. 29.

el ser y el parecer, estas tendencias oscuras para sí mismas que lo conducen adonde no sabe:

> Sin duda alguna, la falta de éxito de las asociaciones obreras debe atribuirse a estas disposiciones singulares y persistentes [...]. Dejando de lado el momento de entrenamiento de 1848, cuando se le ofrece al trabajador parisino ese medio de emancipación gregario, lo acepta con una solicitud más aparente que real. Pareciera que una voz íntima le dijera que sólo sería capaz de practicar la asociación perdiendo una capacidad de otro orden y de un orden superior. Ciertamente no percibe su rechazo instintivo; pero nosotros, que comenzamos a ver mejor en el fondo de su alma, nos damos mejor cuenta que él de lo que sucede en su interior.
>
> [...] No quiere construir su casa como se lo aconsejamos ni sobre el terreno que se le propone adquirir. Prefiere acampar bajo una tienda, como si entreviera vagamente, en el lejano objeto de sus ardientes aspiraciones, la ciudad radiante donde reina su ideal de justicia [...].
>
> Y como hay, en el fondo de las cosas presentes, una revolución que debe operarse en las condiciones íntimas de la sociedad moderna, y como nuestro pueblo es la fuerza instintiva que empuja en esa dirección, su secreto es permanecer disponible.[77]

¡Cómo los modernos discípulos de Saint Paul no habían pensado antes en ello!: el apóstol trabajador era precisamente el fabricante de tiendas.

77. *Le Secret du Peuple de Paris,* pp. 186 a 188.

Capítulo 12
El viaje de Ícaro

La dificultad no es acampar, sino saber dónde se acampa y dónde está la Tierra Prometida. Pues hay un camino y no lo hay: "El término 'ruta' que empleo aquí no designa lo mismo que Europa, a saber, el lugar por donde se debe pasar, pues en verdad aquí no existe siquiera una senda trazada desde el punto de partida al de llegada".[1] El problema no es simplemente el hecho de que aún no haya caminos transitables a través de los bosques y de las praderas de Texas, sino que además hay tres países en uno: el desierto de los creyentes perseguidos, los valles fértiles de Icaria y las tierras vírgenes del Nuevo Mundo. Sin embargo, en un principio, los viajeros no tienen dudas: aun cuando la topografía del país nuevo se parezca muy poco a los mapas que el ciudadano Cabet entregó a cada soldado de su vanguardia, estos últimos saben lo suficiente para reconocer en él su país de destino. "Tendremos –decía– un clima agradable, un cielo aun más hermoso, una tierra virgen y fecunda, cubierta de una poderosa vegetación y capaz de darnos casi todos los frutos y todos los animales de nuestro país".[2] Más tarde atribuirán a los prospectos de este curioso geógrafo

1. Diario de ruta de Lévi, *Le Populaire*, 20 de agosto de 1848.
2. *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, París, 1847, p. 38.

la responsabilidad de haberlos extraviado a conciencia. Sin embargo, por el momento, no tienen ninguna dificultad para reconocer, trazo por trazo, la descripción de la Tierra Prometida: a la vez virgen y fecunda, salvaje y familiar, desierta y poblada de seres fraternales:

> El aire es excelente, el sol es cálido, pero sopla un viento fresco que enfría el aire continuamente... la tierra es tan fértil que apenas necesitamos escarbarla un poco para sembrar, y rinde mucho más que en Francia... Prueba de ello es que nuestro trigo es magnífico... aun cuando lo sembramos en la pradera tras haber quemado el pasto, que estaba muy alto, y sin haber siquiera labrado ni layado; estamos sorprendidos de verlo tan hermoso y tan crecido... No bien depositamos las semillas en el seno de la tierra, pocos días después la planta brotó... Las fuentes de agua viva son tan comunes como en Francia. Se pueden encontrar algunos caimanes o grandes cocodrilos que se meten en el agua ante el menor ruido... La carne de este animal es excelente para comer. No inspira temor alguno... Hay carpas de ochenta libras, bellísimas percas y gran cantidad de peces... Cepas de viña más gruesas que el tronco, y que trepan alrededor de los robles a cincuenta o sesenta pies de altura, con grapas de un grosor enorme... No cuesta nada alimentar a las vacas, a los caballos, a los chanchos ni a las gallinas; están fuera día y noche, y no tienen caballerizas. Los moradores viven casi sin esfuerzo; tan sólo siembran su maíz y se construyen una cabaña para vivir. Muchos americanos y tejanos vienen a vernos; son muy amables y honestos. Se acampa, se duerme afuera; no se cierra nada y jamás se roba nada. Perdimos unas alforjas llenas y un fusil; nos lo informaron desde muy lejos, y nos trajeron el fusil desde siete u ocho leguas de distancia.[3]

¿No sabían ya todo esto los verdaderos comunistas? A saber: que el advenimiento del reino de la fraternidad no podía esperarse de las

3. Cartas de Moity y Champeau, *Le Populaire*, 4 de junio, 9 y 23 de julio, de 1848.

maquinaciones mercantes de las asociaciones, sino que era preciso ir a buscarlo sobre el terreno de una naturaleza virgen, la única capaz de realizar la verdadera multiplicación de los peces y hacer madurar vides lo bastante grandes para el banquete fraterno. La identidad entre concepto y realidad halla aquí su símbolo: no en un maná celeste, sino en este rocío inmaterial cuyas propiedades milagrosas no cesan de ser destacadas: "La tierra está humectada por un rocío abundante que siempre cae de noche; y lo más extraordinario es que dormimos afuera y recibimos ese rocío sin que nadie resulte enfermo".[4] Sin embargo, el carpintero Moity y el jardinero Champeau son víctimas de su precipitación, al igual que el tallador Boué, tan dichoso de haber vuelto al arado de su adolescencia y convertirse en "el primer labrador de Icaria". Los campos fértiles y los ríos llenos de peces del Sulphur-Prairie aún no son Icaria, sino sólo un puesto avanzado en el camino de los pioneros. La verdadera Icaria está más al oeste, allí donde ningún camino se adentra, más allá de los bosques enmarañados, de los ríos a los que ningún puente cruza y los pantanos plagados de mosquitos: la naturaleza maternal también es la tierra del sacrificio donde hay que trabajar para segar, y sembrar para cosechar. Sin duda, al final de esa ruta que no es tal, la meseta de Cross-Timber aún presenta todas las característica del país anhelado:

> Icaria, nuestra Icaria, es grande y bella... Hay inmensas praderas, bosques, arroyos en los que fluye una agua clara y límpida... La temperatura es muy agradable... y eso es muy bueno y muy sano; una brisa sopla continuamente, hay un fuerte rocío por la mañana, que fertiliza la tierra... Las flores que se cultivan con sumo cuidado en los jardines de Europa se vuelven salvajes en las praderas... Tenemos emparrados de cien pies de altura llenos de uva... El agua es muy buena y hay muchos peces en los ríos. Matamos a dos caimanes de seis pies de largo; estos animales son muy buenos para comer... Además hay muchos animales para cazar, como el ciervo o los

4. Carta de Moity, *ibid.*, 9 de julio de 1848.

> cabritos, algunos conejos, perdices y muchas pavas muy gordas... El día 30 del mes pasado, maté una de veinte libras... No hay ladrones, ni animales feroces... Los norteamericanos nos recibieron muy bien... Sus costumbres son muy sencillas, sus pruebas de amistad se manifiestan en un simple apretón de manos, no se hacen rogar a la hora de comer y beber.[5]

A primera vista, la Tierra Prometida aún es reconocible: tierra salvaje donde el salvajismo ha sido reprimido ("En cuando a los indios, nuestro país no está sujeto a su incursión. Tenemos veinte millas por delante de nosotros, y el cordón de tropas destinadas a contenerlos")[6] y, de hecho, quizá no sea sino la simplicidad desconocida de la naturaleza fraterna ("Los colonos más avanzados no parecen temerles. Con nuestros principios de paz y fraternidad tendremos aun menos motivos para temerlos"); en este paraíso, la Providencia incluso ha velado por despojar a las serpientes de su malignidad: "Las serpientes no son de temer, el cascabel mismo no es temido [...]. Cuando se lo oye sonar, siempre hay tiempo de tomar todas las precauciones necesarias para matarla, pues no huye ni ataca jamás".[7]

No obstante, aun cuando no haya serpientes temibles en Icaria, tampoco hay manzanas que recoger: "En cuanto a los árboles frutales, no hay ninguno".[8] La imagen de un Edén que ofrece casi sin esfuerzo sus frutos a granel y sus pescas milagrosas ha comenzado a quedar atrás. La bondad del clima ya no se manifiesta como una evidencia de la sensación, sino que se demuestra por un razonamiento que pone de relieve la dureza del esfuerzo: "Es necesario que el clima sea excelente, pues si cualquiera de nosotros hubiera hecho en Europa lo que ha hecho aquí, ya estaría muerto. Imagínese caminando durante todo un día, agobiado por el calor, durmiendo de noche sobre la tierra, con una frazada como único abrigo, bebiendo en todos los pozos [...]. A pesar

5. Carta de Viardot, Boissonet, Buisson, Levi, Rousset, Guillot y Therme, *Le Populaire*, 13 y 20 de agosto de 1848.
6. Carta de Rougier, *ibid.*, 27 de agosto de 1848.
7. Carta de Therme, 20 de agosto.
8. Carta de Buisson, 13 de agosto.

de todo esto mi salud aún no ha experimentado la menor alteración”.[9] Al parecer, ya no hay más brisa que refresque el aire, y tan sólo queda un agua moderadamente límpida en los pozos... La salubridad del clima de Icaria se determina en función de las penas padecidas, y la fertilidad de su suelo ahora se proyecta en el futuro, como resultado del trabajo y como promesa de la industria: “¡Victoria! –exclama el leonés Boissonet– Icaria está fundada en uno de los más bellos países del mundo [...]. Es una tierra fértil donde se puede hacer dos cosechas al año; en síntesis, tenemos todo para realizar nuestros sueños, para hacer una nación modelo”; sin embargo, su conciudadano Buisson, al confirmar estas declaraciones entusiastas, las modifica:

> Boissonet no exagera al decirles que es el país más bello del mundo. En cuanto a los árboles frutales, no hay ninguno, todo lo que hay, y en abundancia, son viñedos y árboles de moras; hay hermosísimas viñas: las convertiremos en magníficas plantaciones, y en dos años podremos cosechar vino.
>
> En cuanto a los árboles de moras, diría que estamos rodeados de ellos; verdaderos árboles de moras sedosas; comimos moras en gran cantidad y podremos hacer plantaciones aun más bellas de las que existen en Francia... Invito a todos los obreros de la seda a traer sus mecanismos a la Jacquart.[10]

Así pues, no serán esos árboles de moras ni esos emparrados de cien pies, cuyos frutos los pájaros roban, los que proporcionarán el vino y la seda de la comunidad. Este vigor inútil tan sólo da cuenta de que las condiciones son favorables para el trabajo que habrá de crear las plantaciones y las industrias de Icaria. El territorio de Icaria ya no es la naturaleza maternal que brinda refugio y ofrece sus frutos a los huérfanos del mundo industrial, sino el desierto fértil donde los pioneros “dispondrán de cuanto sea necesario” para hacer plantaciones con cordeles, caminos rectos y ciudades rectilíneas, donde

9. Carta de Lévi, 20 de agosto.
10. Carta de Boissonet y Buisson, 13 de agosto.

las viviendas más perfectas linden con talleres aun más preciosos, provistos de maquinarias multiplicadas al infinito. La advertencia, repetida hasta el cansancio, no cesará de escandir la historia icariana: no se viene a Icaria para gozar de ella, sino para fundarla. Los colonos icarianos no tienen nada en común con esos emigrantes alemanes que huyen de la miseria y se apilan en los entrepuentes de los barcos, cubiertos de andrajos y consumidos por los parásitos, que se arrojan sobre las cáscaras de verduras. Nada en común tampoco con esos espíritus aventureros que van a buscar fortuna en las vastas praderas, los puestos mercantes y, muy pronto, en los ríos auríferos del Nuevo Mundo. A partir de la publicación de esta "Confidencia" que, en *Le Populaire* del 9 de mayo de 1847, anunciaba la inminente partida hacia una Icaria aún no localizada, el fundador había definido claramente el perfil de los pioneros:

> No será un tropel de hombres sin ideas, tan sólo empujados por la miseria y el deseo egoísta de mejorar su destino personal; serán Trabajadores con valor, inteligencia e instrucción, hombres de elite, bien seleccionados y resueltos, admitidos o elegidos, como los primeros cristianos; y, al igual que ellos, tendrán las mismas ideas, las mismas opiniones, los mismos sentimientos, un solo corazón y una sola alma, y, como un solo hombre, guiados por la ley, la devoción y el entusiasmo, irán a conquistar la felicidad para la posteridad, la patria y la Humanidad toda, aun más que para sí mismos.

No serán hombres empujados por la miseria: este principio se traduce ya en la materialidad de las condiciones de admisión; además de un equipo muy bien provisto, se exige que cada voluntario haga un aporte personal de 600 francos: entre cuatro y cinco meses de salario para un obrero que recibe una paga de 5 ó 6 francos diarios, un año para un peón que cobra 2 francos. Estas condiciones bastan para cerrar las puertas del paraíso anhelado al encuadernador Romégous o al impresor Lechapt:

> Lamento vivamente ser lo bastante proletario para no poder participar de la dicha común de nuestros hermanos que partieron o han de partir hacia la feliz Icaria, pues sólo dispongo de un pobre jornal para mantener a mi mujer y a mis dos hijos pequeños... Los bienamados de Jesús creyeron ver renacer en usted al divino padre, ¡y sus corazones sangran de desaliento ante la idea de que podrían haberse engañado! Querrían disimularse su desgracia, pero no pueden borrar de su memoria estas palabras tan desgarradoras para ellos: *fijaremos un mínimo de aporte social, que para la primera partida quizá sea de 600 francos por persona mayor*. De donde concluyen que las puertas de Icaria permanecerán por siempre cerradas para ellos y que, al perder a su liberador, también pierden a todos los hermanos que, por la influencia que su fortuna y su talento les daba sobre las masas enceguecidas, hubiesen podido sacarlos del abismo en que se hunden día tras día.[11]

Por amarga que sea, la queja de Lechapt no deja de confirmar el principio del rol pionero impartido a los proletarios ya dotados de cierta fortuna y de algún talento: este joven cerrajero huérfano que posee una suma de 5 mil francos y algunas propiedades ofrecidas a la Comunidad; el carpintero Savariau de Niort, actualmente afectado por imprevistas adversidades pero cuya familia espera vender, para poder viajar a Icaria, propiedades de 50 mil francos; el fabricante de baúles Gosse que, al prometer el valor de su fondo de comercio, de su mobiliario y de una propiedad rural, aporta doce cubiertos de plata, dos cadenas de oro, un par de aros, un broche de oro, una alianza, una medalla matrimonial y diversas joyas de oro, para ser empleadas "de la mejor manera posible en función de los intereses de la Sociedad"; el relojero Teyssier, que promete 80 mil francos a la Sociedad en cuestión; o ese obrero mecánico de Lyon, dispuesto a dar 12 mil francos por su hermano y por sí mismo, un procedimiento a vapor

11. Cartas a Romégous, 19 de marzo de 1848, y Lechapt, 27 de mayo de 1847, Archivo Cabet, Bibliothèque historique de la ville de Paris.

para la fabricación de ladrillos en cantidades prodigiosas, otro para hacer que la madera verde quede en condiciones de ser utilizada de inmediato, y la idea de una máquina para desbrozar y labrar una pradera inmensa...[12]

Tal es, asimismo, el rostro desconcertante que presenta la población icariana a los policías o a los procuradores que parten a la caza de estos andrajosos que anhelan compartir bienes. Donde sea que la autoridad los mande investigar o pesquisar –en Viena, en lo del hormero Coëffé; en Reims, en casa del tejedor Butot o en casa del empleado Lemoine; en Luçon, en lo del carpintero Poupineau o en Sainte-Croix-de-Corbeny, en casa del fabricante de tejas Laurent–, en vez de hallar saqueadores e incendiarios, encuentran obreros hábiles, comerciantes serios, pequeños empresarios acomodados y ciudadanos por lo general lo bastante estimados para ocupar un grado en el destacamento de bomberos o en la Guardia Nacional. ¿Cómo es posible que hombres cuyas condiciones de existencia y formas de vida son tan semejantes a las de la gente común puedan soñar con la comunidad de bienes y querer dejarlo todo por una tierra desconocida? El argumento puede, es cierto, invertirse. Porque su deber es cambiar el mundo, Cabet los ha obligado a romper con sus hábitos de revolucionarios de café y a empezar a ahorrar para seguirlo a Icaria:

> Por lo que veo, le dijo a Lemoine el procurador de Saint-Quentin, usted es un hombre trabajador, inteligente, y aun acomodado, y no veo por qué quiere dejar esta posición de seguridad por una posición incierta.[13]

Sin duda, la explicación sería válida para cierta cantidad de icarianos de las grandes ciudades revolucionarias –París, Lyon, Nantes o Rouen– ex combatientes de las sociedades secretas o comunistas cercanos al materialismo, a quienes el autor del *Voyage en Icarie* fue llevando por el camino de la propaganda pacífica y del orden moral

12. *Le Populaire*, 27 de junio y 7 de noviembre de 1847.
13. *Ibid.*, 30 de enero de 1848.

y familiar. Pero, ¿cómo se puede ser icariano en Sainte-Croix-de-Corbeny, en el fondo de las campiñas de Champagne? Incluso el Papa del realismo, que ha venido en persona a investigar, debe ocultar tras los lugares comunes de compromiso su incapacidad para comprender las motivaciones de ese fabricante de tejas, de este cultivador o de aquel vendedor de tabaco:

> La gente de Sainte-Croix se ha dejado atrapar por el comunismo como las alondras en el espejo. Lo que resulta incomprensible es que los bienes que poseen les han costado trabajo y sudor. En ciudades tales como Saint-Quentin o Reims es comprensible que hombres sin posición alguna se conviertan en los agentes de semejantes doctrina; tienen todo por ganar. Pero ¡volverse comunista en un pueblo donde la vida es grata y fácil, después de haber reunido algunas rentas para morir tranquilamente![14]

Interrogado sobre el mismo tema por el comandante de gendarmería, Jean-Baptiste Laurent sólo puede alegar que un día de 1844, en que había ido a Reims, descubrió en una librería ese *Voyage en Icarie* cuyas ideas lo sedujeron al punto de que se apresuró a abonarse, ante el corresponsal de Reims, al diario que propagaba esa excelente doctrina...

¿Qué descubrió, por cierto, de tan admirable en el *Voyage*? Sin duda algo semejante a lo que entusiasmó al fabricante de follaje artificial Turgard, para quien Icaria es “el paraíso terrenal, donde los hombres viven como hermanos, y se reparten cada cual según sus necesidades, cada cual según sus fuerzas, la igualdad, la unidad, la comunidad; en síntesis, uno para todos y todos para uno”.[15] Si bien el descubrimiento icariano salvó a Turgard del egoísmo en que lo había sumido la falta de trabajo y la enfermedad de su mujer, no fue la miseria lo que lo llevó a embarcarse, ya que por entonces tenía una industria próspera. Lo mismo puede decirse del cordonero Vallet, recientemente elevado gracias a una herencia a la condición de propietario, y pese a ello

14. Champfleury, “Les communistes de Sainte Croix”, *Les Excentriques*, París, 1852, p. 189.
15. Carta de Turgard, 8 de febrero de 1848. Bibliothèque historique de la ville de Paris.

entusiasmado con la idea reiterada del libro prestado por un amigo: "Fundar una sociedad donde reinen la razón y la inteligencia. Sin rey ni curas; sin más nobleza que la nobleza del corazón; sin pobres ni ricos; sin tiranía ni opresión; un paraíso en la tierra".[16] Para suscitar esta imagen republicana y laica del reino de Idomeneo, el libro debe encontrar espíritus ya preparados. Tal es, precisamente, ese Jacques-Pierre Vallet, cordonero originario del Mans, que llegó a París en busca de mejor paga, y luego escapó de París hacia Orsay para huir de los disturbios de la ciudad: espíritu emprendedor que, a su estado y a las funciones de cartero, voceador público y tambor de la Guardia Nacional, sumó diversas actividades provechosas, recreativas y educativas: un criadero de conejos para el mercado, un establecimiento de baños, una barca de alquiler barata para pasear sobre un estanque, un surtido de disfraces y una biblioteca; corazón sensible que rechazó muchachas con buena dote y que se casó con aquellas cuyas lágrimas revelaban afecto; aficionado a la instrucción y al progreso, lo bastante entusiasmado, después de Julio, por el *Journal des Connaissances utiles* para dar a su segundo hijo el nombre de su fundador, Émile de Girardin, libre pensador satisfecho de adorar a Dios en sus obras, pero también reformador social de las diversiones populares: reemplazó las tristes costumbres de esas jornadas de Carnaval, en las que la mayor diversión consistía en arrojar excrementos sobre las casas y sobre los escasos transeúntes, por una fiesta magnífica con carros de procesión, orquesta, escenas cómicas, diálogos y canciones.

A esta originalidad reconocida por los filósofos de los pueblos –cercanos, es cierto, a la capital– responden en negativo los sufrimientos citadinos de las almas ignoradas, como este joven fundidor de caracteres leonés, que evoca el descubrimiento de sus 17 años: "Aunque aún era muy joven, me sentía irritado por esa sociedad egoísta, y deseaba la muerte como único remedio a mis angustias. Usted acababa de publicar el primer número del *Popular* de 1841. Me empapé de su doctrina [...]. Me pareció que una nueva existencia surgía para mí".[17] Para con-

16. Émille Vallet, "Genealogical History of the Vallet Family", *An Icarian Communist in Nauvoo*, Springfield, illinois, 1971, p. 59.
17. *Le Populaire*, 29 de agosto de 1847.

cebir ese rechazo por la sociedad, que tan sólo la idea de una comunidad de gente sensible permite superar, basta con ver o simplemente leer la acumulación de estos “hechos de desorden social”, cuya enumeración en las columnas semanales del *Popular* del año 1847 ocupa un lugar considerable, junto a los efectos de la crisis y las necesidades de la propaganda. Hechos de miseria, pero aun más signos de un retorno al salvajismo, espectáculo de una humanidad caída en el estado animal. En Mamers, un granjero registra cómo a diario disminuye una pila de hollejos de manzanas que había dejado en su patio para hacer sidra. Una noche se queda al acecho y sorprende a uno de sus vecinos, reconocido hombre de bien; lo sigue hasta su vivienda y descubre este espectáculo lamentable: una familia entera hambreada, sentada alrededor de una mesa, extrayendo por turnos de un jarrón de barro cocido una mezcla informe de harina y hollejos de manzanas para sidra; en la Meurthe, familias de cuatro, seis y ocho personas no viven sino de sangre de vaca que recogen en las carnicerías de Phalsbourg para hacerla cocer; cerca del Havre, un joven jornalero se desmaya de inanición en la vía pública. Ciertas personas caritativas lo transportan hasta una tienda y le dan algo de comida. Su estómago enfermo no puede conservarla, los asistentes advierten entre sus deyecciones una mezcla de paja y heno semi-digerida. En Lille, durante varios días consecutivos, obreros muertos de hambre yacen sobre las veredas; en Cambrai, un desdichado que no era de la ciudad murió sin recursos y quedó tres días sin sepultura en medio de la calle. Como la fábrica y la oficina de beneficencia se negaron a subvenir a los gastos del entierro, los habitantes del barrio tuvieron que hacer una colecta para deshacerse del cadáver que comenzaba a descomponerse.[18]

A miseria atroz, comportamientos salvajes: en los campos de Aube, plagados de bandas de mendigos alsacianos o ardenenses, un grupo acorraló a un animal de gran tamaño, lo desmayó, lo cocinó y comió con avidez. Sin embargo, en Roubaix, fue una banda de obreros sin trabajo la que, tras hallar una vaca en una pradera vecina, la mató, despedazó y comió en el acto “a la manera de los indios en las

18. *Le Populaire*, enero, marzo, 11 de abril y 23 de mayo de 1847.

selvas vírgenes". Y en todas parte se reproduce el salvajismo de las revueltas del hambre: las vidrieras asaltadas en Tournai, la revuelta en el mercado de Roye; en Montignac, las aglomeraciones para oponerse a la partida del maíz; en Cambrai, la bandera negra que pasean por la ciudad al grito de "El pan a 20 centavos o la muerte"; en Châteauneuf-sur-Loir, los leñadores que atacan los barcos de granos; en Tours los carteles que anuncian "Queremos guerra"; y en todas partes incendios que estallan y causan destrucción: en Vosges, 70 hectáreas de bosques comunales; en Saint-Louis, Alsacia, una fábrica de velas; cerca de Château-sur-Loir, una fábrica de hilados; en Sorlen (Haute-Loire), nueve casas y cuatro granjas; en Bussière, cerca de Clermont, casi todo el pueblo ha quedado destruido por las llamas... En Saint-Georges, cerca de Saint-Malo, cuatro vagabundos de entre 15 y 18 años se presentaron para pedir imperiosamente limosna. Ante la negativa de los habitantes del pueblo, motivada por su propia miseria y la capacidad de trabajo de los vagabundos, estos últimos simplemente les respondieron que se arrepentirían; y cinco minutos más tarde el fuego se declaraba en todo el pueblo...[19]

Pero también se registra, en columnas igualmente tupidas, el fin de aquellos que no esperan a volver a la animalidad, a morir de inanición en la vía pública, a comer carne cruda, a proferir los salvajes gritos de la revuelta o enarbolar los tizones del incendio: ese trabajador de Rouen que se arroja al Sena con sus dos hijitos atados al cuerpo con una soga; ese viejo servidor de una gran casa parisina que, para no morir de hambre a los 70 años, se asfixia, junto con su mujer, tras haber tomado la precaución de llevar a su gato al mercado de los *Innocents* para darle un buen amo, y matar él mismo a su viejo y amado perro; ese anciano arrestado por mendicidad en Amiens, a quien la idea de comparecer ante un tribunal, tras vivir 72 años sin que nadie hable de él, inspira la determinación de darse dos cuchilladas en el estómago y una tercera en el corazón; ese almacenero, perseguido por su propietario por una deuda impaga, que se arroja desde lo alto de la columna de Julio; pero también aquellos a quienes por el momento

19. *Le Populaire*, 18 de abril y 23 de mayo de 1847.

el hambre o la miseria sólo persigue en su imaginación: ese cultivador asustado en Mans por el bajo rendimiento; ese monomaniático habitante de un pueblo de las Landes, a quien se le había metido en la cabeza que moriría de inanición: "Ninguna razón había sido más poderosa que esa idea, y como ese pobre loco no quería padecer los terribles tormentos del hambre, resolvió abreviar su tortura poniendo fin a sus días"; más aun, ese hombre absolutamente razonable, joven y honesto contramaestre de una buena casa de curtiduría, que se suicidó a las 10 de la noche en un altillo parisino: "Se asegura que ese joven, que gozaba de una posición acomodada y que era recomendable por sus cualidades privadas, cometió ese acto desesperado movido por un sentimiento de profundo hartazgo ante la situación de los negocios comerciales".[20]

Porque la epidemia del suicidio iguala las clases, las culturas y las edades: en París, es un aguatero desesperado por la miseria; en Louviers, un procurador víctima de malos negocios; en Châlons-sur-Marne, un carpintero despedido; en Saint-Amand, un criado que teme serlo. En Semblançay, un notario afectado por un insuperable cansancio vital; en París, el ex secretario del ministro de Agricultura cayó en la miseria; en Villiers-Cotterêts, un panadero condenado por falsificación del pan; un soldado del séptimo regimiento de dragones en Lille; un suboficial del cuadragésimo octavo regimiento de línea en París, tras recibir un castigo injusto; y, sin que nadie se tome siquiera el trabajo de indicar el motivo, un empleado de ministerio colgado en su oficina de París; un cirujano-dentista en Lyon, de un disparo en el corazón; en Saint-Quentin, un empleado del sector de impuestos se asfixia con carbón; en Mezière, un anciano de 80 años que se precipita en una laguna; en Girolle, un niño de 12 años se cuelga detrás de la puerta de la bodega de su padre… Entre estas víctimas que se enfrentaron a todas las asperezas de la sociedad egoísta, muchas fueron víctimas de una coerción familiar identificada con el orden de las castas y con la pasión propietaria: calle Montorgueil, un fabricante de loza había impuesto a su hija de 18 años un marido al que ella no amaba.

20. *Ibid.*, febrero, marzo, 13 de junio, 5 y 26 de septiembre de 1847.

La mañana de la boda, la muchacha subió a su habitación para terminar de arreglarse y su madre la halló tirada en el piso enfundada en su vestido de novia, junto al clásico calentador de carbón. En Tourcoing, un hijo de buena familia que había embarazado a una joven empleada doméstica quiso reparar su falta casándose con ella, y se colgó ante la oposición de sus padres. En las aguas del Sena, unos barqueros pescaron dos cadáveres enlazados: para que al menos la muerte no los separe, estaban atados el uno al otro con la bufanda de la joven. En la Corèze una joven y bella campesina de 16 años, casada desde hacía apenas tres meses, había recibido algunos reproches de su padre a causa de ciertos destrozos cometidos en un campo de trigo por un rebaño de ovejas. La joven se arrojó a un estanque vecino. El marido, que amaba perdidamente a su mujer, corrió al estanque y se precipitó en el lugar mismo en que ella se había dado la muerte. Pese al auxilio inmediato, del agua sólo pudieron rescatarse dos cadáveres.[21]

A estos dramas del amor frustrado por la autoridad familiar, es posible acercar la atrocidad de ciertos crímenes familiares: en Redon, un individuo inicia una pelea con su hermano y lo mata porque este último llevaba a pastar su rebaño al terreno del otro; en Bourg-Saint-Andéol, el señor Espouset fue asesinado a cuchillazos por su mujer, con la complicidad de su hijo de 12 años; en Gréminy, en la Meuse, un joven de 20 años acaba de atentar contra la vida de su madre cortándole el cuello con una navaja de afeitar.[22] Y para completar un mundo en que la autoridad paterna no es más que opresión en vez de ser previsión, es preciso evocar a los supliciados de la máquina: en Saint-Martin-de-Vivier, en una fábrica de hilados, un joven arrastrado por un acorazado dio veinte vueltas en el tambor antes de ser despedido y arrojado al suelo con el brazo izquierdo partido en dos y los dos muslos rotos; en Darnétal, un contramaestre fue arrastrado de la misma manera y un joven obrero fue arrastrado por un árbol que daba veinte vueltas por minuto. A falta de patrón, de hombres de ciencia y de autoridad, un carpintero mecánico de Darnétal se conmovió por

21. *Ibid.*, marzo, 11 de abril, 23 de mayo, 6 y 13 de junio, 1 de agosto, 26 de septiembre de 1847, 2 de enero de 1848.
22. *Ibid.*, 1° de agosto y 5 de diciembre de 1847.

este hecho y durante sus horas libres se dedicó a realizar los estudios necesarios para inventar un mecanismo que permitiera detener las máquinas en caso de accidente e impedir la cercanía con los engranajes. Pero en la prefectura donde llevó su memoria y sus planes nadie se tomó el trabajo de leerla ni de mirarlos.[23]

Realidad obsesiva de un mundo insoportable. Claro que esto no significa que hubiera muchos icarianos en las mortíferas fábricas o en las ciudades de la miseria salvaje (Lille, Roubaix, Cambrai...), y en Sainte-Croix-de-Corbeny tampoco se señalan hombres que coman la paja de las caballerizas o que descuarticen vacas para comerlas crudas en pleno campo. Sin embargo, esa lectura de segunda mano basta para perturbar la vida de hombres cuya conciencia no puede conformarse con vivir impotentes en un mundo donde por todas partes se extiende la miseria y la opresión, el prejuicio y la sinrazón.

> Su idea de realizar Icaria me hace revivir; pues la muerte es preferible a la existencia en esta miserable sociedad actual –escribe un comerciante de Nancy cuya situación sin embargo no parece muy crítica–. Aunque mi establecimiento esté bien provisto y yo goce de una vasta clientela, no aspiro sino a que llegue el momento de partir hacia Icaria. Aseguré mis tres hijos en la Caja paterna, donde he depositado por anualidad alrededor de 1.300 francos. Quiero retirar de inmediato esa suma que en parte servirá al aporte para mi pequeña familia, y su existencia estará mucho mejor asegurada así, hasta el fin de sus días.[24]

De hecho, la previsión es vana en una sociedad regida por la arbitrariedad de las pasiones egoístas. De Périgueux, el espejero Pépin confirma que ninguna de las satisfacciones que el éxito puede aportar merece que se viva para ella: “Somos muchos aquí los que ya no vivimos. Languidecemos al ver en el siglo XIX tantos prejuicios absurdos. Pero nuestro coraje nos reanima y nos da la certeza de un porvenir

23. *Ibid.*, 13 de junio de 1847.
24. *Le Populaire*, 7 de noviembre de 1847.

mejor; no es que seamos desdichados, por el contrario, podemos considerarnos como privilegiados".[25] Privilegios ilusorios, semejantes a esos atavíos y esos adornos detrás de los cuales procuran ocultar a los demás que ya están en otra parte: "Le envío con el pleno consentimiento de mi marido, escribe la mujer H..., mi reloj de pulsera, mis aros, mi medalla matrimonial, un par de botones de mi marido, así como la cuerda de su reloj. Gustoso le enviaría él su reloj si no estuviéramos obligados a engañar a todo el mundo con un poco de brillo. Pero ¡paciencia! No está lejos el día en que ya no tendremos necesidad de disimularnos".[26]

Pero aún menos lejos está el día en que sus enemigos se esmeren en crear, para esos hombres cuyos sufrimientos son demasiado intelectuales y morales, las condiciones de existencia conformes a las visiones que alimentan sus aprensiones y su fe, pero también en volverlos semejantes a la imagen que hace de ellos seres sin trabajo ni hogar. Tal es el destino de esos comunistas de Givors que fueron abandonados por sus mujeres, a instancias de padres o confesores, "pues eran comunistas, es decir, *impíos, holgazanes, saqueadores*".[27] En Mirecourt, el fabricante de órganos Julien Chambry hace el recuento detallado de los disgustos padecidos por haber introducido el comunismo en un país destinado por su industria a las armonías musicales:

> Desde hace cuatro años el comunismo ocupa todo mi tiempo. El primer año intenté entronizarlo en Mirecourt, me trataron de loco, de imbécil. El segundo año, me privaron de trabajo; incluso fui golpeado por el hermano de un hombre rico. El tercer año me trajo algunos prosélitos, pero ninguna entrega profunda. Durante ese año, que era el cuarto, me vi obligado a aprender el oficio de escultor, y gané un franco con cincuenta por día durante todo el invierno, con dos niños a cargo y obligado a ciertos gastos para uno de ellos que perdió un ojo en un accidente.[28]

25. *Ibid.*, 6 de junio de 1847.
26. *Ibid.*, 26 de enero de 1848.
27. Chapuis y Poncet a Cabet, 6 de noviembre de 1844, Archives Cabet, b.h.v.p.
28. *Le Populaire*, 30 de mayo de 1847.

En efecto, el último fabricante de órganos que quiso emplear a ese obrero hábil y ordenado tuvo que separarse de él, pues ciertos “capitalistas” lo obligaron a ello tras amenazarlo con no descontar más sus pagarés. Tomó, pues, para cambiar de oficio, la condición de discípulo en la escuela gratuita de dibujo. Pero también allí lo persiguieron sus enemigos, y su profesor tuvo que hacer intervenir algunos notables para evitar su exclusión. Como el maestre que lo hace trabajar en su nuevo oficio también es perseguido, Julien Chambry se vio obligado a irse a Nancy y renunciar “al gran movimiento de ideas que se opera en la clase obrera”. Sin embargo, muy pronto su patrón vuelve a convocar, con un aumento, a este obrero al parecer muy destacado, y el anuncio de la partida icariana creará entre los trabajadores de Mirecourt el entusiasmo suficiente para que, pese a la miseria, padres de familia acudan a rogarle que retome su apostolado y se ofrezcan a pagarle sus jornadas de trabajo en caso de persecución. Por desgracia, esta absolución no dura mucho. Pronto los abiertos enfrentamientos de la República harán sentir a estos buenos obreros y a estos comerciantes honestos todos los ataques de ese salvajismo cuya sola idea les impedía vivir. Para ese propietario de Falaise, ese peluquero de Sartrouville, ese tallador de Albi y aun en ese pueblo de Laonnais donde los famosos comunistas de Saint-Croix se reunieron, el contacto con el mundo del prejuicio, de la ignorancia y del furor animal ya es directo:

> No hace mucho recibí una carta anónima en la que mi esposa es tratada de prostituta, en la que se me amenaza con la horca. En cuanto al destino reservado a mi mujer, su cabeza será llevada en alto en la punta de una lanza... Después de la medianoche, a intervalos prolongados, voces roncas y avinadas gritan bajo mi ventana: “¡Abajo los comunistas! ¡Abajo Guizot! ¡Abajo el peluquero! Hay que colgarlo del Árbol de la Libertad. Vamos a atar su cabeza con un cabestro y la arrastraremos como una cabeza de carnero”. Se emboscaron en cantidad de 20 ó 30, armados con cuchillos, y llevaron su audacia al punto de solicitar al adjunto de nuestra comuna permiso para matarme;

> envenenaron dos cabras de nuestro prado... El domingo a las 11 horas, vinieron a colgarme, el tambor redobló para ordenar la carga, escalaron las rejas de nuestro patio, que están cerradas con candado, y durante media hora arrojaron una lluvia de piedras... Una muchedumbre de furiosos se acercó a mí, armados con taburetes y bancos; me bajaron de la orquesta, no sabía hacia dónde huir. Me molieron a palos, puñetazos en la cabeza, me golpearon con los bancos o taburetes en las piernas y en la espalda... Cuando salíamos de la calle, recibimos una lluvia de piedras, barro, papas arrojadas por más de 400 furiosos. Dieron la señal de matarnos y sólo el alcalde pudo salvarnos. En cuanto a mi coche, esos desgraciados descarriados lo arrojaron al agua... Aterrorizan a los clientes que sirven en mi casa con toda clase de amenazas... En la tarde, varias personas que habían venido a mi casa para el obraje fueron detenidas por nuestros enemigos y amenazadas con ser arrojadas al agua. Finalmente lograron que perdiera casi todo mi obraje. En el pasado, empleaba a seis obreros, sin contar mi trabajo y el de mi mujer. Hoy apenas me queda trabajo suficiente para mí solo, y eso en el momento más activo de la temporada... ¡Pero mi Dios! ¿Cuándo acabará este largo y doloroso martirio nuestro? ¡Oh, cuán dichosos son nuestros hermanos que se han ido a Icaria![29]

Dichosos de haberse ido, aunque no se fueron para ser dichosos. El tallador Aron resume bien cuáles deben ser las disposiciones de los que parten: "El grito es unánime: ¡Puesto que no podemos vivir aquí, marchémonos a Icaria!".

"Sí, hermanos, marchémonos, pero no nos hagamos ilusiones sobre nuestras dichas futuras; grandes esfuerzos nos ha de costar empezar de nuevo en Icaria."[30]

Este icariano de la primera hora se hace tan pocas ilusiones sobre las dichas futuras de Icaria que incluso renunciará a probarlas. Quizá

29. *Le Populaire*, 27 de abril, 11 y 14 de mayo, 18 de junio, 11 de julio de 1848.
30. *Ibid.*, 6 de junio de 1847.

fuera consciente de la contradicción que corroe la demasiado clara inferencia que invita al sacrificio icariano: "Puesto que no podemos vivir aquí, marchémonos a Icaria". ¿Acaso no es sabido que quienes menos pueden vivir aquí son aquellos que menos posibilidades tienen de irse? Sin embargo, los demás también se topan con las múltiples figuras de la contradicción: están aquellos que, al no partir, reconocen que pueden vivir aquí y que Icaria no era sino un sueño inconsistente, que daba color a la grisalla de los días bajo la monarquía de los intereses materiales; aquellos que, al partir, reconocen que ya no podían vivir y que buscaban un refugio contra *su* desgracia tanto como la oportunidad de servir a la humanidad; aquellos a quienes tanto su inestabilidad como su entrega llevan a abandonar una posición en la que podían vivir bastante bien y que corren siempre el riesgo de confundir el mérito concreto de la entrega fraterna con la breve gloria de figurar en las filas de los soldados de la humanidad; y sobre todo aquellos que combinan más o menos todas esas motivaciones y sacrifican una posición social que sin duda ya no poseen en el momento de partir, pero que quizá hubieran seguido teniendo de no haber sido icarianos; aquellos que huyen de un país donde ya no consiguen trabajo pero que también sacrifican a la causa las propiedades familiares vendidas a precios irrisorios; aquellos que, para fundar Icaria en el país de las fiebres y de los salvajes, arriesgan la propia vida pero no necesariamente su posición...

Las situaciones paradójicas de estos temerarios a medias se tornarán evidentes tras el juicio por estafa que algunos de ellos iniciarán contra Cabet, después de la debacle: "Me decidí a formar parte de la Sociedad icariana –dirá el joyero Subuisson–, a causa del pésimo estado de los negocios en Francia y también porque ésa era mi convicción". Semejante debió de ser la doble motivación de su colega, el joyero Poiret: "¿Qué lo determinó a regresar a Francia?", le preguntará el presidente. "Fueron las noticias de junio de 1848. Pensé que los intereses de mi casa de comercio podían resentirse", responderá, sin inmutarse ante la maliciosa pregunta del juez: "¿Así que usted vivía en comunidad en Icaria, y en Francia tenía intereses separados? ¿Usted

había preservado su casa de comercio?". Una vez perdida la esperanza de Icaria, no hay contradicción alguna en recuperar esa casa de comercio *dejada* en el país del comercio. Aquellos que no tienen empresas realizaron un reparto similar. El carpintero Bertrand vendió todo lo que poseía y entregó 4 mil francos a Cabet. Pero en El Havre se negó a entregar las joyas familiares: "Dije que ya había dado 4 mil francos, que eso era suficiente". Lo que no dice es que el asunto de las joyas surgió de la resistencia de una esposa, cuya exclusión del proyecto icariano no había confesado, por temor a ser excluido él mismo de ese proyecto. Lo mismo ocurre con el pulidor de cristales Rousset, quien recuperará, a su regreso de la aventura tejana, su puesto de 10 francos diarios. Al tiempo que reclamaba a Cabet la suma invertida para el viaje al paraíso imaginario y una maleta con ropa que su mujer le había comprado "pensando que en el desierto no hallaría negocios de novedades", confiesa que su anhelo de los gozos icarianos lo había llevado a mentir y presentar como convencida a una esposa tan preocupada por su atavío. Pues tal es el verdadero meollo del juicio. Detrás de la mezquina pretensión de que el fundador de una colonia imaginaria restituyera un dinero que ellos habían cedido a la causa humanitaria, estos hombres reclamarán sobre todo que les rindan cuentas por la pérdida de las esperanzas de una vida distinta de las miserias del egoísmo. "Yo no abandoné Icaria –dirá el joyero Chapron, quien dejó 2.000 francos en la quiebra–, fue Icaria la que me abandonó a mí. Nos ha devuelto a la vida individual. Tiene una cuenta pendiente con nosotros".[31]

A decir verdad, la historia de Icaria no será sino la de esa eterna cuenta pendiente entre viajeros que nunca hallaron la Icaria prometida en los escritos del Fundador, y un Fundador que halló, en lugar de los icarianos anunciados, ese extraño ejército de seres dobles, afectados a la vez por la vanidad de los filántropos y la avidez de los desesperados, comprometidos en la infinita contradicción de la entrega desalentada y de la satisfacción impaciente. Y, sin duda, también es cierto que el Río Rojo, sobre el cual su prosa hacía navegar a los barcos icarianos,

31. *Gazette des Tribunaux*, 25 de julio de 1851. Cf. *Notre Procès en escroquerie*, París, 1849, pp. 15-33 y *Procès et Acquittement de Cabet...*, París, 1851, pp. 172-184.

no era “perfectamente navegable”, que la “ruta nacional” que conducía a Icaria debía comprenderse en el sentido americano del término y que, en lugar del millón de acres prometidos, no había sino tierras destinadas a ser cedidas a emigrantes individuales en las condiciones ordinarias. Pero, ¿acaso no se habían comprometido a fundar Icaria mucho antes de que cruz alguna fuera marcada sobre los mapas? ¿Y acaso no debían saber que Icaria era una República, y no un territorio? ¿Qué loca impaciencia –de satisfacción insaciable o de entrega suicida– los llevó a dejar el verde prado de Sulphur-Prairie, que sólo debía ser una etapa en su marcha, y seguir camino entre barrancos, malezas y torrentes, hacia esa tierra insana del Cross-Timber, donde, sin haber tenido siquiera el tiempo suficiente para sembrar, serían diezmados por la malaria, tras haber invertido sus últimas fuerzas en construir esas 32 cabañas inhabitables, que les daban un título de propiedad irrisorio sobre otros tantos cuadrados de 320 acres, cuidadosamente dispersados sobre la concesión de una compañía de colonización? ¿Y qué milagro los llevaba a describir, tras su llegada a la encantadora tierra de las parras de cien pies, del rocío milagroso, de las cazas y las pescas prodigiosas que en pocas semanas cambió tan asombrosamente de fisonomía?

> Hasta la fecha, la pesca no ha sido fructífera, no más que la caza. Tenemos algunos pescados en el Denton, pero carecemos de redes para pescarlos. Las pavas, los ciervos y los gamos abundan en el país, pero nuestros fusiles no tienen el alcance suficiente para herirlos... Hay uvas en abundancia pero son presas de los pájaros... Los nogales casi no tienen nueces y sus frutos son apenas comestibles... Tenemos cuatro depósitos y una casa a la americana en el centro para albergar a los más enfermos y los demás viven en los depósitos, que no son lo bastante vastos para protegerlos de la lluvia que en este país todos los días cae en ráfagas.[32]

32. Carta colectiva de la Primera Vanguardia y cartas de Thermes, *Le Populaire*, 3 y 7 de diciembre de 1848.

¿No eran acaso tan culpables como sus jefes cuando embellecían a conciencia una Tierra prometida cuya realidad tenían ante los ojos? ¿Y acaso no lo hacían para atraer prontamente a sus hermanos a la tierra de Icaria, a fin de usufructuar su trabajo?

Toda la historia icariana estará recorrida por estas acusaciones cruzadas en que los pioneros acusan el egoísmo que tanto retrasa la llegada de los nuevos colonos, quienes a su vez denuncian el egoísmo que los engañó con capciosas imágenes del paraíso fraternal. Sin embargo, durante ese verano de 1848 en que los soldados de la Primera Vanguardia, devastados por el calor y las fiebres, esperan vanamente el relevo, alguna razón tienen en dar crédito a la carta por la cual el maletero Gosse les anuncia caritativamente que han sido abandonados. En efecto, el 3 de febrero es la fecha en que estos antiguos revolucionarios arduamente convertidos a la propaganda pacífica dejaron Europa, convencidos, pese a las críticas, de las profecías del Padre: "Aquí mucho tiempo ha de pasar antes de que el poder sea comunista, o tan sólo democrático y popular".[33] Y el día 24 de ese mismo mes, el gerente del *Populaire*, el maestro-panadero Robillard, junto con otro icariano de larga data, el tallador de limas Montagne, conducían a sus compañeros al asalto de las Tullerías y a la conquista de la República. Entonces, declara Gosse, "todo cambia de aspecto". "Hay una increíble cantidad de gente en lo de M. Cabet. Su casa se había transformado en un arsenal... Después venían las impresiones de los diarios, afiches. Mi mujer y yo no hacíamos más que doblar diarios; no había siquiera tiempo para comer. Pero, para ustedes, pobres hermanos nuestros, nada más...".[34]

Poco importa saber si fue el despecho por no haber obtenido la gerencia del *Populaire* lo que llevó al infiel maletero a escribir a sus hermanos de Texas esta "satánica" carta. Una cosa al menos es cierta: es el único que tuvo tiempo para escribirles. Pues fue necesario trabajar más para consolidar esa República, que el ciudadano Cabet no quería tan pronto, pues sabía que el pueblo era demasiado ignorante y

33. *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, París, 1847, p. 37.
34. Gosse a Guillot, *Réalisation d'Icarie. Nouvelles de Nauvoo*, París, 1849, p. 45.

los jefes republicanos demasiado ambiciosos para hacerla prosperar: reclamar la inscripción en masa de los obreros en la Guardia Nacional y procurar que se eligieran oficiales republicanos y en particular icarianos; difundir la propaganda del *Populaire* y de la Sociedad fraterna central; preparar la elección a la Asamblea de 30 ó 40 comunistas y socialistas convencidos (¿y quiénes podrían hacerlo mejor que el fundador de Icaria y sus lugartenientes?). La energía desplegada en la Comisión de Luxemburgo, en las comisiones municipales de provincia o en los proyectos de asociación, deja entrever sin embargo algo más grave en el fondo que la "ambición de poder" denunciada por Gosse: la sensación de que la República bien podía ser la verdadera Tierra Prometida, cuya espera el sueño icariano había hecho tolerable. "Muchas veces he dicho que Comunismo y República eran absolutamente la misma cosa".[35] A decir verdad, el ciudadano Cabet nunca antes había proferido semejante herejía. Si se abandonó a ella, en medio de las efusiones de la Sociedad fraterna central, se debe a que esta herejía siempre fue la verdadera religión de su audiencia. Para ellos, la República es la tierra prometida de un nuevo mundo fraternal, al que todos son especialmente sensibles en esta sesión en que un propietario, el orfebre Gentil, acaba de abdicar de los derechos que la dureza del mundo le mandaba ejercer: "Estoy dispuesto a entregar a las masas cuanto conservaba por la fuerza de las cosas, cuando aún debía garantizar mi vejez contra avatares funestos. Ahora que la sociedad debe tender a situarse en un medio diferente y ahora que la vida material de todos los hombres estará garantizada, estoy dispuesto a despojarme en provecho de todos mis hermanos."[36]

Breve Icaria parisina de principios de marzo: muy pronto la Tierra Prometida vuelve a ser la tierra de miseria. La interrupción total de los negocios, en cierto sentido, afecta con más dureza a estos obreros de jornadas largas y a estos pequeños patrones dispuestos a vender sus bienes para pagar su viaje a Icaria y el de sus hermanos desposeídos. Asimismo, serán ellos los más expuestos a las persecuciones

35. Discurso de Cabet en la Société Fraternelle Centrale, 8ª sesión, 10 de abril de 1848.
36. Société Fraternelle Centrale, 4ª sesión, 6 de marzo de 1848 (y Gentil, Organisation du Travail, parís, 1848).

que, tras la manifestación del 16 de abril, en todas partes afectará al trabajo, a la clientela, a los bienes y a la persona de los comunistas, y que a muchos llevará a la ruina, a la huida y al silencio. Será entonces tiempo de soñar, una vez más, con la lejana Icaria. Pero ya no será el mismo sueño. La mayoría de los que esperaban con impaciencia la partida no se moverán de ahí: porque el incremento de la miseria o la súbita ruina han devorado los ahorros para el viaje y los ha sumido en las preocupaciones de la supervivencia cotidiana; pero también porque su utopía fraternal se concentró en la República de los trabajadores, de manera que en adelante procurarán concretarla a través de la revancha política, en las siguientes elecciones, o bien a través de la revancha económica de las asociaciones obreras. Y aquellos que al llegar el otoño de la Revolución deciden partir –a menudo sin aporte o, cuando menos, sin esas pequeñas fortunas que prometían en el pasado– serán menos los soldados de la Humanidad que exiliados de la República en busca de refugio contra las miserias y las persecuciones de esa Tierra Prometida por la cual habían sacrificado la otra. Pero justamente ese refugio no existe. Mucho antes de que ellos partan, sus hermanos de Texas, diezmados por la malaria y convencidos de su abandono, dejaron el territorio donde Icaria había sido fundada. Cuando los restos de la vanguardia icariana encuentran a los vencidos de la utopía republicana en la cloaca mercantil de Nueva Orleáns, ya no hay mapa alguno que indique un punto donde Icaria esté fundada o por fundar. "¿Existe Icaria? ¿Dónde está?", pregunta en *Le Populaire* la desacostumbrada modestia del Fundador. Y por supuesto se dan respuestas simples: "Icaria ya existe, puesto que la llevamos en nuestros corazones";[37] y réplicas igualmente perentorias: por ejemplo, la del cordonero Decroq ("Si Icaria existe en cualquier parte, no era necesario hacernos cruzar tantos desiertos como salvajes"),[38] o del tribunal parisino que condena a Cabet a rembolsar el dinero de un soldado de la primera Vanguardia:

37. *Le Populaire*, 21 de enero de 1849.
38. Cabet, *Notre procès en escroquerie...*, op.cit., p.22.

Considerando que se deduce de los debates y de las piezas del juicio que en el número 25 del diario [...] Cabet planteó las bases del Contrato Social para su Comunidad de Icaria; que declaró en ese diario que los principios generales de esa Comunidad estaban consignados en su obra titulada *Viaje a Icaria*;

Considerando que en esa obra [...] representa en el Capítulo Primero a Icaria como una segunda Tierra Prometida, un Edén, un Eliseo, un nuevo paraíso terrestre [...], que en el Capítulo Trece, muestra la infancia feliz y sin trabajo, la virilidad sin fatiga y sin preocupación, la vejez llena de fortuna y sin dolor, con ancianos que viven casi el doble de la existencia humana normal;

Que en el Capítulo Quinto declara totalmente resuelto el problema de la igualdad social;

Que en todos las demás partes de esa obra, se dedica principalmente a describir las maravillas, las magnificencias, las prodigalidades, las delicias de Icaria;

Considerando que al presentar así como realizada una empresa imaginaria y al presentar un cuadro tan atractivo de ventajas quiméricas, Cabet se ha propuesto con toda evidencia abusar de la confianza de terceros para arrastrarlos a formar parte de la Sociedad formada por él, a fin de que éstos le entreguen sus capitales [...];

Considerando que Thorel dio su consentimiento bajo el influjo de estos manejos, es pues fundado que exija su nulidad [...]."[39]

Es necesaria toda la simplicidad de hombres de ley convencidos de antemano de la ingenuidad de un pueblo víctima de estafadores y manipuladores para rendirse ante esa evidencia que sitúa sin vueltas el no-lugar utópico en la categoría de "manejos dolosos", destinados a abusar de la confianza de la gente humilde. Si su compasión por el candor popular no los cegara, sin duda podrían percibir en la acción de

39. *Le Populaire*, 4 de noviembre de 1849.

los demandantes cierta duplicidad. Pues el cordonero Decroq no conoce del desierto sino lo que ha podido ver en su ida y vuelta de Le Havre a la Nueva Orleans; el viejo icariano Thorel que fue hasta ese desierto algo húmedo y enmarañado aún no ha vuelto; y el más encarnizado de los demandantes, el pulidor de cristales Rousset, confiesa que contra su voluntad siguió la orden de dejar esa tierra de ilusión, donde hubiese preferido morir. Disidentes o fieles, los proletarios icarianos tienen una concepción un poco más dialéctica de las relaciones del ser y del no-ser; aun cuando a estas acusaciones de estafa en que los primeros someten la amargura de sus sueños perdidos a la presión de los intereses familiares, los segundos responden acusando al infatigable enemigo jesuítico que en todas partes se aplica en extraviar a los soldados del progreso. En el fondo de la "estafa" o de la "traición" está el error que consiste en presentificar Icaria y en localizar en un territorio preciso aquello que en verdad es un largo camino: la fundación de esta República icariana, que supone la formación previa de un pueblo icariano.

Los 290 colonos que, en marzo de 1849, ocupan en Nauvoo, a orillas del Mississipi, las viviendas abandonadas por los mormones que se fueron al desierto a fundar su nueva Jerusalén, saben que no están yendo a Icaria, sino que se trata de una pausa necesaria para formar los elementos materiales y morales de su fundación:

> Este puesto de avanzada será el laboratorio donde se modelarán todos los nuevos hermanos que se unan a nosotros. Será la transición del viejo mundo al nuevo mundo, o, mejor dicho, del vicio a la virtud. La ciencia, las artes y la industria prepararán en él los elementos necesarios para edificar el Estado icariano en medio del desierto. Entonces podremos sondear sin inquietud las profundas soledades que nos rodean para establecer allí el reino de la Fraternidad.[40]

Sin embargo, Icaria podrá fundarse en el desierto cuando ya esté presente no sólo en el "corazón" sino también en la organización y

40. *Le Populaire*, 2 de septiembre, carta de Pech.

en el comportamiento actual de los icarianos. Uno de los hombres de confianza de Cabet, el joyero, poeta y cancionista Prosper Bourg, define esta *buena* anticipación de Icaria de la siguiente manera:

> Hermanos, la tierra en que hemos echado el ancla no es la Tierra Prometida donde habrán de realizarse las maravillas de Icaria; nuestros modestos trabajos no son siquiera el esbozo de aquello, y sin embargo ¡Icaria ya existe! La Icaria orgánica con su régimen comunitario, su sistema de igualdad, su orden, su armonía, su poderosa concentración de fuerzas y de las aptitudes de cada cual convergiendo en la dicha de todos; existe al fin con su incesante tensión hacia el progreso material, intelectual y moral, mediante el trabajo, el estudio y la práctica de la Fraternidad.[41]

La Icaria orgánica es ante todo la organización de un trabajo que ha sido devuelto a sus sujetos, los trabajadores, y a su finalidad, la dicha común. Tal es la imagen que dan a sus amigos y sobre todo a aquellos familiares que no comparten demasiado su entusiasmo el clasificador de lana Legros, empleado en la cocina, el fundidor Chicard, miembro del taller de toneleros, y el empleado Pech, encargado de la lavandería:

> Aquí ya no hay patrones que procuren obtener un máximo de producción explotando nuestras fuerzas y nuestra salud... Imagina una sociedad de más de 200 obreros y obreras de todas las profesiones coordinados por directores elegidos por ellos mismos. Imagínate todos esos trabajos organizados en forma tal que todos ellos emplean útilmente su tiempo... Todos trabajamos con inagotable vigor; y hoy que hacemos todo por amor a la humanidad y no por amor al dinero, nuestro deseo de trabajar ya no tiene límites.[42]

41. *Ibid.*, 7 de abril de 1850.
42. Cartas de Chicard y Legros, *Réalisation d'Icarie. Nouvelles de Nauvoo*, pp. 98 y 100, y Pech, *Le Populaire*, 2 de septiembre de 1849.

Por cierto, los albañiles y los carpinteros de la comunidad aún no tienen máquinas para preparar los materiales, esos carros y esas vías férreas portátiles sobre las cuales, en Icaria, las cargas más pesada se deslizarían sin el menor esfuerzo hasta los andamios protegidos del sol y de la lluvia. Pero la comunidad ya se cuida de evitar el trabajo durante las horas más calurosas del día. Aún no dispone de la máquina de lavar, que libraría a sus ciudadanas de la antigua servidumbre de lavar la ropa; su máquina de segar suele estar en reparación y su trilladora algunas veces destroza, como en los talleres de la explotación, la pierna de algún trabajador. Pero al menos el esfuerzo y los riesgos de estos trabajos se comparten entre todos. El director del taller de los ebanistas participa en todas las tareas de sus "subordinados" y el profesor de matemáticas encargado de las escuelas se somete al reparto igualitario de las tareas:

> Los trabajos pesados se comparten por turno. ¿Hay que serrar a lo largo? Nos turnamos para hacerlo... Entre nosotros la función es un deber cuyo único beneficio es la estima de nuestros Hermanos... Aquellos trabajos considerados propios de hombres desheredados, el servicio de cocina, la limpieza, etc., ahora nos corresponden a gran parte de nosotros, a los más notables por su inteligencia, su valor moral y cultura de espíritu.[43]

Tal es, por ejemplo, la situación de ese "relavador de vajilla", el español Montaldo, quien, en uno de esos ejemplares matrimonios icarianos, en que el sentimiento se libera de las prerrogativas sociales, se casó con la señorita Pigny, ex directora de pensión. Montaldo, ex revolucionario de Barcelona, es, de hecho, profesor de matemáticas y de lenguas, y será director de escuela y gerente de la comunidad antes de convertirse en empleado del *flat-boat*. En esta redistribución de las funciones supeditada al bien común, el cordonero Tabuteau se entrega con entusiasmo a la condición de labrador, en tanto que el pasante de notario Olinet se desempeña como aprendiz en la panadería;

43. Cartas de Savariau y Thibaut, *Le Populaire*, 2 de septiembre de 1849.

el papelero Mahy pasa de la cocina al lavadero y de la enfermería al trabajo con madera, y el cordonero, cartero, tambor y organizador de distracciones de Orsay, Jacques-Pierre Vallet, asume las funciones de cocinero antes de pasar al trabajo de jardinería. Sólo el fundador de la comunidad es exceptuado. Pero su privilegio consiste ante todo en "ser el primero en levantarse, el último en acostarse, en trabajar más que otros, en tener todos los problemas, todas las preocupaciones, y soportar todas las privaciones".[44]

La solicitud fraternal –y paternal– reemplaza así el demasiado frágil entusiasmo de los pioneros. Ahora es preciso usar otro lenguaje para dirigirse a los candidatos icarianos:

> Ya no escribo cartas como los de la Primera Vanguardia, bellas promesas que dicen: "¡Ven! Te estoy preparando un bonito jardín, buenos frutos", etc. [...]. No, nada de todo ello. Nuestra Sociedad es una colonia de Trabajadores que utilizan su pequeña parcela de tierra para plantar maíz, papas, para recibirlos a ustedes... Entre nosotros encontrarán el amor fraterno; para con ustedes, para con sus mujeres y niños, el más tierno afecto que pueda inspirar una doctrina tan bella como la nuestra. Vengan para ser libres. No les proponemos compartir nuestras privaciones, pues no las tenemos; nuestras fatigas, trabajamos tanto como podemos, pero nadie muere de cansancio entre nosotros. Nuestra vida es frugal, activa: eso es todo... No somos ricos, pero tampoco somos pobres.[45]

Utopía familiar muy diferente de la de los huérfanos sansimonianos. Aun cuando Cabet haya comprado para reconstruirlo las ruinas del Templo abandonado por los mormones, los domingos de la familia icariana no evocan demasiado el fervor de Ménilmontant o la sala de Taitbout; y la veneración de estos hombres de 40 años por un padre

44. Prudent a Béluze, *Réalisation d'Icarie. Nouvelles de Nauvoo*, p. 84.
45. Camus a sus padres, 10 de agosto de 1849, *Réalisation d'Icarie. Nouvelles de Nauvoo*, y carta colectiva de los parisinos que están en la comunidad a sus hermanos de París, 2 de marzo de 1851, Archivo Cabet, Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam.

sexagenario está lejos de los equívocos que caracterizaban las conmociones de jóvenes hombres y mujeres de 1831. En las frases exentas de solecismos y en el estilo alegre del joyero Bourg, sin duda más cercano al *Candide* que a los *Natchez*, los paseos a orillas del Mississipi adquieren un tinte mucho menos exótico que el jardín de Ménilmontant o las orillas del Marne en las frases ampulosas del embaldosador Bergier o en los barbarismos del ebanista Gauny; y las fiestas de la Fraternidad se parecen a esas partidas de campo familiares que los filántropos juzgan más adecuadas para recordar a los proletarios la antigua simplicidad de las costumbres trabajadoras:

> En una partida de campo que hemos realizado recientemente, percibí con placer la variedad igualitaria de nuestras costumbres. Nada de fastuosos atavíos para comparar o envidiar, pero tampoco entristecedores harapos. Nuestras oscuras túnicas de pana negra hacían resaltar los vestidos azules, rosas y amarillos que nuestras hermanas se confeccionaron en modestas telas. Éramos casi 200, y todos, desde los niños hasta los ancianos vestidos sin vanidosas pretensiones, sino amablemente, con propiedad y decencia, cada cual ayudando o ayudado en las zonas de ascenso o descenso de nuestra excursión; las charlas, las interpelaciones amistosas o jocosas se formaban, se intercambiaban entre todos sin distinción; luego, nuestro venerable y venerado Patriarca caminaba con aire dichoso en medio de todos nosotros; por último, el conjunto presentaba el aspecto de una grande y dichosa familia [...], y todos, con entusiasmo, sin celos ni preocupaciones, colmados de una franca y contagiosa alegría, experimentábamos sin percibirlo quizá la influencia, tristemente ignorada en el viejo mundo, de la Libertad, de la igualdad y sobre todo de la Fraternidad [...].[46]

Sin preocupaciones: ¿será este término realmente adecuado para describir la sociedad icariana? En las cartas publicadas por *Le*

46. Carta de Bourg, *Le Populaire*, 2 de diciembre de 1849.

Populaire, sorprende la recurrencia de este tema tan poco adecuado para calificar el laboratorio en que se elaboran los fundamentos de la República del desierto: el de la "vida agradable, apacible y sin preocupaciones" de la comunidad:

> Al levantarnos, por la mañana, nos espera un vasito de licor para el bien de nuestra salud; hacemos tres comidas sentados a la mesa; entre las 11 y las 3 de la tarde suspendemos toda clase de trabajo para evitar los rayos del sol [...]. Hace unas seis semanas sentimos la necesidad de llenar nuestros colchones de paja. ¡Pues bien! Jugando, acudimos a los campos vecinos para recoger hojas de maíz y, en pocos días, tuvimos todos excelentes colchones... Si la mayoría de los comerciantes supiera de la tranquilidad de la que gozamos, realmente envidiarían nuestra suerte: aquí no preocupa el porvenir, ni los alquileres, ni los pagarés vencidos o por vencer, etc. Todo se prepara, todo se hace en conjunto, y nadie necesita ocuparse sino de aquellas cosas de que ha sido especialmente encargado.[47]

Escasa es la distancia entre este ideal de comunidad sin preocupaciones y la descripción que hace de su existencia solitaria uno de los pioneros de la Primera Vanguardia, el tallador Bourgeois, quien permaneció en las tierras de Icaria tejana donde, "a la espera de que la comunidad se establezca sólidamente en alguna parte", deja vagar por sus campos durante semanas enteras a sus rebaños de cerdos, que se alimentan y cuidan solos; cría pollos y cultiva melones, sandías y batatas durante los muchas horas libres que le deja su industria. "¿Adónde más podría ir para ser feliz quien limite su ambición a vivir libre y tranquilo?"[48] Esta vida entregada al "individualismo" no deja de ser la experiencia de un mundo donde el dinero ha sido prácticamente olvidado y donde la prodigalidad natural se une a la solidaridad humana para brindar todo cuanto un comunista podía anhelar en París:

47. Cartas de Lafaix, *Le Populaire*, 2 de septiembre, Legros, *Réalisation...*, p. 100, y Mme Chartre, *Ibid*, p. 84.
48. Carta de Bourgeois, *Le Populaire*, 2 de diciembre de 1849.

> Aquí los pagos suelen hacerse en especie. Se intercambian granos, cerdos, vacas, aves de corral, manteca, huevos, etc. Por eso, en la mayoría de los casos me pagan con mercadería y no con dinero [...]. No soy cazador, pero mi vecino más cercano me proporciona lo necesario en materia de carne, pues caza animales tales como ciervos, pavas, patos y, en invierno, palomas [...]. La pesca me proporciona asimismo abundantes recursos. Sólo tengo que caminar media legua y dedicar un par de horas a la pesca para procurarme una buena provisión de pescado [...]. Tal es mi posición. Tal es la vida que llevo. Voy, vengo, cuando me da la gana. La escasa labor que tengo no me impide ser libre: a fin de cuentas no debo tener, durante el año, más de dos días de trabajo por semana.[49]

Por cierto, Cabet tiene sus razones para dar tanto espacio en su diario al idílico relato de este comunista solitario: este último debe probar a los calumniadores cuán bella podía ser la vida en esos "desiertos poblados de salvajes" donde lo acusaban de haber enviado a sus discípulos. Pero, ¿acaso no percibe la fascinación que puede ejercer este relato en esos colonos de Nauvoo cuya despreocupada existencia pese a todo exige seis días a la semana de arduo trabajo? Pues estas imágenes de una comunidad apacible, refugio donde cada cual sólo debe ocuparse en su módica labor, embellece en cierta medida la vida cotidiana de Icaria a fin de convencer a padres ancianos, cultivadores y comerciantes, escépticos o irritados ante la locura de sus hijos. El sabor de estas tres comidas hechas sentados a la mesa es insulso "cuando alguna vez se ha vivido como gourmet".[50] Si bien la comunidad dispensa a sus miembros de la preocupación del alquiler, de los vencimientos y de la lavandería, es impotente ante las reiteradas desventuras: huracanes, inundaciones, accidentes, epidemias. Para relatar a sus padres la despreocupada vida icariana, la ciudadana Chartre esperó a que hubiera terminado la epidemia de

49. Bourgeois a su hermana, *Le Populaire*, 2 de junio de 1850.
50. Salarnier a Sarot, *Lettres icariennes*, París, 1859-1862, t. 1, p. 324.

cólera que causó la muerte de 23 hombres, mujeres y niños de la comunidad. Y, cuando el cordonero Tabuteau, durante su aprendizaje de la vida campesina, se hace triturar la pierna por una máquina, la comunidad sólo puede ofrecerle su paternal amor para ayudarlo a soportar el dolor: “Dos veces pidió besar al Padre, quien, reprimiendo toda emoción intempestiva, con el rostro pálido pero enérgicamente calmo, sostiene y excita la fuerza estoica de su digno hijo”.[51] Sin embargo, estos dramas –que debían de ser suprimidos gracias al cuidado dispensado por la buena madre comunidad a la seguridad de sus hijos– aún muestran su superioridad sobre el viejo mundo, indiferente a sus mutilados, ancianos e inválidos. Este tullido de 23 años comprende la lección: “Ante desgracias semejantes, se revelan, se admiran, las ventajas de la Asociación, de la comunidad [...]. En la comunidad los empleos se distribuyen según las fuerzas de cada cual, y el porvenir no genera preocupación alguna”.[52] La dureza misma de la vida icariana confirma esta imagen de la comunidad-refugio, protectora para el niño, respetuosa de la mujer, acogedora para los huérfanos, amable para con los ancianos e inválidos. En ella, el ritmo de los nacimientos parece no hacer caso de las restricciones que suelen marcar los difíciles comienzos de las comunidades, y las llegadas no cesan de comportar una proporción abusiva de viudos que vienen a darles una segunda madre a sus hijos (en el mismo contingente de agosto de 1850 llegan el cordonero Lecrec con sus cinco hijos, de 3 a 13 años, y el ciudadano Humbert con sus siete hijos, de 7 a 18 años); y viejos icarianos llegan de todos los rincones de Francia (Coëffe de Vienne, Cadet de Troyes, Clèdes de Tolosa, Lavat de Marsella...) para disfrutar en el seno de la comunidad la calma de la vejez: “Trabajamos conforme a nuestras fuerzas, sin preocuparnos por el mañana; cosechamos cada día y nuestra vejez se apaga rodeada de cuidados y de calma...”.[53] Pues no hay notario o cura en Icaria para atormentar el reposo del moribundo. “Los dormimos en el sueño eterno entre tiernas palabra y alegres ilusiones. Si el clima

51. “Revue de la semaine du 21 au 27 juillet”, *Le Populaire*, 27 de septiembre de 1850.
52. Carta de Tabuteau, *Le Populaire*, 8 de noviembre de 1850.
53. Lavat a Belvet, *Lettres icariennes*, París, 1859-1962, t. I, p. 310.

de Icaria nos hace la vida un poco dura, cuando menos la muerte es agradable en este país".[54]

Entre el jardín de *Candide* y el Hospicio de los inválidos del trabajo, hay todo un abanico de imágenes por momentos lúdicas, pero a menudo estoicas, de la satisfacción icariana: sentimiento ambiguo donde la entrega del militante y la libertad del filósofo plebeyo coinciden en la satisfacción de un "cada cual para sí, la comunidad para todos"; presencia, en lo más hondo del ideal comunista, de un "individualismo" compuesto por elementos contradictorios: el pedido de asistencia al proletario y el ideal igualitario que se funda en el intercambio de trabajo por salario; el sueño de dominio ligado al ideal colonial y la búsqueda de un refugio contra las servidumbres del industrialismo. Esta contradicción de las aspiraciones comunistas se complica aún más con los ambiguos vínculos que el Nuevo Mundo mantiene con el Antiguo. Pues las características que hacen de América un lugar propicio para la realización del comunismo también son aquellas que hacen de ella la tierra bendita del individualismo. En efecto, ¿cómo no advertir la ambigüedad de las descripciones mediante las cuales los nuevos colonos procuran atraer a sus hermanos de Francia?

> ¿Cómo realizar la predicción de morir de hambre y miseria en este país, al que hemos venido siguiendo las huellas de aquellos hombres que proclaman tantos desiertos fértiles, donde el indolente americano trabaja apenas tres o cuatro horas por día durante seis meses al año y descansa durante los otros seis meses... La madera no cuesta nada: cada cual corta la cantidad que desea en los bosques; y no sólo se recoge la leña caída. Las bestias se guardan solas; por la mañana ordeñamos las vacas y luego se esparcen libremente por los campos; regresan por la nochecita para darnos su leche [...]. No hay mendigos en América; casi todos los americanos son propietarios.[55]

54. *Lettres icariennes*, t. II, p. 137.
55. Cartas de Thibault, *Le Populaire*, 2 de septiembre de 1849 y Chicard, *Réalisation d'Icarie*, 23 de septiembre de 1849, p. 99.

Llamado de la comunidad, anhelo de propiedad... ¿Estas cartas del profesor Thibault y del fundador Chicard no son acaso una invitación dirigida a los "falsos icarianos", a "todos esos hombres indecisos que consideran la realización del Comunismo desde una sola perspectiva: la de su propio porvenir"?[56] Ahora bien, el segundo de Cabet, el joyero Prudent, quisiera poder cerrar las puertas de Icaria precisamente a esa clase de hombres, destinados a dejar la colonia por las mismas razones que los condujeron a ella:

> Tales hombres están constantemente atormentados por la incertidumbre; su imaginación enferma siempre intenta ponerlos al resguardo de la miseria, y se agarran del primer salvavidas que encuentran a mano, aferrándose ya a uno ya al otro [...]. América se presta maravillosamente a este espejismo, como en la fábula del perro que suelta la presa y persigue la sombra, hasta el momento en que la triste realidad nos despierta más desesperados que nunca. Entonces usted se siente afortunado de retomar su cadena de obrero.

Esta explicación permite comprender qué clase de sentimiento experimenta el más fiel y el más escéptico representante de la vanguardia icariana ante la masa de sus hermanos. Pero nos deja una vez más en la ignorancia de cuál pueda ser la presa y cuál la sombra, el espejismo y el despertar. Pues estos hombres empujados por la "miseria" no persiguen cualquier espejismo. En esta América donde tantas rutas se cruzan, los caminos a Icaria jamás se confunden con los del oro californiano. Es muy complejo el sentimiento que sin cesar encamina hacia Icaria a una cantidad de colonos más o menos equivalente a la cantidad de desertores. La América de los sueños icarianos es el desierto fértil, tierra de aventura y de vida despreocupada, de virginidad y de industria, de soledad y de fraternidad. El ideal contradictorio que se representa allí puede conformarse durante un tiempo con la alternancia de las comidas aseguradas y la rutina des-

56. Prudent a Béluze, 14 de julio de 1851, Archivo Cabet, Amsterdam.

preocupada del mediocre confort comunitario, y con la ebriedad primera de las grandes expediciones de varios días o incluso semanas para hacer la siega, buscar ganado o cortar en las islas esa madera que no es de nadie y tan sólo requiere el "trabajo" de derribar y cortar. Pero la monotonía de las comidas icarianas y la mediocridad de los resultados del trabajo comunitario pronto coinciden en una misma grisalla, y los informes sobre la actividad en la colonia a menudo se parecen a los de la primera, en el verano del año 1851: en marzo el molino molió 2.200 libras de harina por día, y destiló 240 galones de whisky bruto, resultado alentador –pese a que la industria del whiky no sea verdaderamente aquella que contribuya a preparar los fundamentos del nuevo mundo moral–; y el Padre, de visita por las islas, se encontró con leñadores muy dinámicos, que ya habían hecho unas 300 cuerdas de madera y más de 300 maderos de roble y nogal para el aserradero. Por desgracia, el aserradero no funciona, y la colonia carece crónicamente de mecánicos; y en el taller de los toneleros, donde dos de cada diez personas pertenece a la profesión, fue preciso contratar a un obrero del exterior para cubrir las necesidades en barriles (siempre el whisky...) y aprender la modalidad de trabajo de ese país. Pues "el indolente americano" trabaja a un ritmo desconocido por los colonos y sobre todo aprecia que el trabajo se haga "prontamente". El 30 de marzo los cultivadores se fueron alegres bajo la dirección de su jefe electo, el ebanista Cotteron. Pero la labranza se vio retrasada por la nieve y dificultada por la tala de los tallos de maíz. Por esa misma fecha, albañiles y carpinteros se dedican a construir un nuevo establecimiento; sin embargo, entre fines de abril y principio de mayo un huracán destruyó el cobertizo de los carpinteros. El informe del 24 de mayo dice que en un mes 150 barriles de whisky fueron enviados a Saint Louis, pero que esa producción, bastante modesta, no puede contar para su aprovisionamiento en granos con la agricultura icariana, pues aún esta última se halla en sus primeras etapas. Así pues, fue preciso comprar, no sin pena, trigo y maíz, y almacenarlo en el molino. Pero a fines de mayo el molino se inundó y los granos quedaron bajo un metro de agua;

la madera de las islas, de las que nada se sabe ya, probablemente esté perdida, y la porqueriza fue arrancada de cuajo por el huracán. Más allá de los 55 barriles de whisky expedidos a Saint Louis y de una "gran" cantidad de harina vendida, el mes de julio no trajo sino disgustos: problemas con la segadora, el trigo demasiado húmedo para ser metido en la trilladora, el taller de herreros molesto por la pésima calidad del carbón y la jardinería vuelta imposible por la lluvia. Y la primera quincena de agosto es igualmente desastrosa: es imposible trillar la avena mojada; la cosecha de trigo es mala; la de cebada quedó aniquilada, y la nueva rueda que fue necesario hacer fundir en Keokuk para la máquina es defectuosa...[57]

Estas dificultades y estos fracasos parecen suficientes para desalentar el entusiasmo artificial de estos espíritus inestables a quienes la misma incapacidad de satisfacer sus aspiraciones inconsistentes vuelve comunistas en Individualismo e individualistas en Comunismo. El fiel organizador de las partidas hacia la colonia, el ebanista Beleuze, señala esto último a Prudent, quien preside los destinos inciertos de la comunidad durante la ausencia de Cabet, que partió para defender su causa ante el tribunal de apelación de París. "Hay que asegurar el triunfo" de modo tal que el compromiso "se reactive" entre los comunistas franceses. Y el joyero, en su pesimismo, extrae la siguiente conclusión filosófica de esta confidencia:

> Hay un hecho que domina nuestra época: todo se ha materializado: la fe, la esperanza, la libertad, la igualdad, la fraternidad o el amor al prójimo. Las relaciones directas de individuo a individuo, el espíritu de sociabilidad se plantea fríamente a las conciencias como un problema de matemáticas; nos entregamos a la dicha sensual e individual a la espera de la inoculación de una dicha colectiva. He aquí la clase de aliento que tenemos cuando no es el odio el que resulta de un cálculo erróneo.
>
> Por lo demás, todo esto es comprensible: el ideal no es atractivo para los estómagos con hambre, para las almas en-

57. *Le Populaire*, 16, 23 y 30 de mayo, 4 de julio, 13 y 27 de septiembre de 1851.

vilecidas por la antigua organización social, para esclavos que rompen sus cadenas y que se abalanzan sobre el desorden del viejo mundo.[58]

Imagen clásica del desencadenamiento de las pasiones serviles: ¿el balance icariano no valida, acaso, las críticas de esos obreros católicos que desafiaban a los comunistas a proponer un ideal que sus adeptos no pudieran rebajar a la satisfacción egoísta de los instintos? No obstante, el balance moral de ese semestre materialmente desastroso parece contradecir que la deserción de los falsos apóstoles fuera una simple consecuencia de las dificultades de la empresa: "Los seis meses que acaban de pasar no fueron favorables en términos materiales, pero, por otro lado, hemos ganado mucho y, por propia confesión de nuestros adversarios, hoy en día caben pocas dudas respecto del éxito de nuestra empresa".[59]

De los circunloquios y dobles negaciones de esta argumentación, se deduce en todo caso que el entusiasmo icariano no depende del mero éxito material. Durante esos seis meses de disgustos, la colonia progresó por "el otro lado" de la entrega y de la fraternidad consolidadas tras un período de disidencias, y estimuladas sin duda por la ausencia del Padre. Sin embargo, el diagnóstico de Prudent toca un punto sensible: esta República icariana, que descansa en la moral en vez de hacerlo en la producción y el consumo, carece constantemente de los medios adecuados para fijar las imaginaciones flotantes de sus ciudadanos en la idea de la majestad de la obra colectiva. Y el deseo de reconstruir a tal efecto el Templo de los Mormones sin duda fue un deseo inconsistente del fundador. Entretanto, el cielo zanjó la cuestión de la religión icariana: los huracanes del verano de 1850 derrumbaron los muros del Templo a los pies de los obreros encargados de reconstruirlo. Mucho tiempo después, el heredero espiritual del Padre, el abogado Mercadier, difundirá la cuestión de las diversiones y de las "fiestas nacionales" icarianas, y considerará que

58. Prudent a Béluze, 14 de julio de 1851, Archivo Cabet, Amsterdam.
59. Carta colectiva de la colonia, *Le Populaire*, 13 de septiembre de 1851.

la organización de esas fiestas está “destinada a mantener [...] el barómetro moral a altas temperaturas”.[60] Pero con o sin teoría, nunca las diversiones icarianas lograrán que el barómetro del entusiasmo comunitario suba más allá de la amable tibieza que caracteriza esa velada de domingo invernal relatada por el joyero Bourg: un monólogo del papelero Mahy, disfrazado de portera; otro del clasificador de lana Legros, en el que evocaba los “lamentos de un Champenois sobre la enfermedad de las papas”; una conmovedora romanza (*Lejos de su madre*) cantada por el mismo Legros, el galope de Giselle y el vaudeville *El italiano y el bajo-bretón*, “depurados” de cuanto podría “falsear o mancillar” las imaginaciones de los pequeños icarianos, y donde el secretario de Cabet, Lintilhac y el empleado de notario Olinet dan la réplica al cómico Mahy: ese teatro icariano previamente expurgado de esas pasiones, “verdaderas gastritis sentimentales”, de las que la joven y casta colonia no necesita para “vivir, prosperar y tener muchos hijos”, no presenta la tensión dramática adecuada para llevar el *crescendo* final del *Chant du Départ icarien*, cuyas estrofas entonó el indestructible Mahy. Sin duda el coro de las *Saisons* cantado por las niñas, la marcha de *Moïse* solfeada por los niños y el informe de la Comisión de vigilancia de la escuela anuncian, para la generación siguiente, un espectáculo más adecuado para acompañar la marcha por el desierto de los soldados de la Humanidad.[61] Pues, en efecto, para fundar Icaria, las esperanzas están puestas en esos pensionistas de la escuela icariana, más que con esos cuadragenarios hondamente impregnados de los “hábitos del viejo mundo” y cada día expuestos a las seducciones “jesuíticas” de ese mundo individualista que atraviesan para dirigirse al río, al molino, a los campos o al fregadero...

Sin embargo, para ello es necesario que el trabajo de esa escuela icariana dedicada a corregir una educación inicial teñida de “esa indulgencia exagerada [...] que los padres tan a menudo tributan a sus hijos” no sea cada domingo contradicho por la educación materna. Pues en ese ir y venir entre la formación moral de los icarianos del futuro y la

60. *Nouvelle Revue icarienne*, 1° de febrero de 1860.
61. “Une soirée de dimanche en Icarie”, *Le Populaire*, 3 de marzo de 1850.

moralidad familiar de los colonos actuales se anuda una de las contradicciones más radicales de la regeneración icariana. En efecto, toda la primera etapa de esta regeneración consistió en encaminar hacia la regularidad de los deberes familiares los equívocos de una cierta fraternidad: la fraternidad viril de estos obreros revolucionarios "vividores" y "sensualistas", filósofos de billar, demócratas de cabaret y conspiradores de sociedades secretas. La fraternidad icariana no es la de los fuertes, los iniciados o los emancipados. La entrega absoluta que la funda debe unir la solicitud del fuerte para con el débil a la honestidad de las buenas costumbres familiares. "El primer deber que se impone a un icariano es una entrega reflexiva a la causa de las Mujeres, de los Niños, del Pueblo y de la Humanidad".[62] Esta entrega específica en pos de la causa de mujeres y niños, y la prohibición del celibato, figuran desde el origen en esas *Conditions d'admission*, cuya lista se alarga y cuyo comentario crece con el correr de los años y de las desilusiones. De hecho, la viril locura de los hermanos de armas de la vanguardia tejana parece dar la sanción de la experiencia práctica a estos principios fundamentales de la moral icariana. No obstante, cuando la comunidad de 260 fieles rescatados de la gran disidencia provocada por el fracaso tejano, recién instalada en Nauvoo, es víctima de una nueva disidencia, un acuerdo unánime designa a las mujeres como responsables de ella: "Hasta la fecha los solteros en general dieron pruebas de ser los más perseverantes... [...]. El mal de las deserciones no provino sino de aquellas mujeres que vivían entre nosotros pero que no eran icarianas a la hora de vestirse, trabajar y alimentarse".[63] Y tras la tercera disidencia encabezada durante el otoño de 1850 por esa señorita Naegelin, cuya previsión había convertido en esposa del ardiente y melancólico leonés Chevillon, es el mismísimo Cabet quien confirma el diagnóstico: "Nueve de cada diez disidencias fueron causadas por mujeres que vinieron sin convicción, sin ideas, con ideas falsas o bien para seguir al marido, como si se tratara tan sólo de una partida de campo".[64]

62. *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, París, 1847, p. 235.
63. Cartas de Witzig, *Le Populaire*, 2 de septiembre de 1849, Mme Chartre, *Réalisation d'Icarie*, 23 de septiembre de 1849, p. 85, y Camus, ibid., p. 86.
64. *Le Populaire*, 31 de enero de 1851.

En adelante, a lo largo de toda la historia icariana, las mujeres serán acusadas de socavar de dos maneras la moral de la comunidad. En primer lugar, reintroducen estas distinciones de condición que la igualdad del vestido, de la vivienda, de la alimentación y del trabajo icariano debía destruir.

> Creían humillarse cuando desplegaban sus vestidos de seda, su delantal de tafetán, sus puños, sus sombreros de flores y sus sombrillas. Consideraban que las 7 de la mañana era demasiado temprano para comenzar el día en pleno verano y trabajar hasta las 7 de la tarde; se quejaban porque siempre comíamos carne de vaca. Creían humillarse cuando estaban cerca de una hermana laboriosa que lava toda nuestra ropa y que vestía más modestamente que ellas [...]. Y cuando se avecinaba una fiesta y decidíamos que todos los hombres usarían túnica, al día siguiente decían con ironía: "¡Qué bien se verán nuestros hombres con sus túnicas gastadas!"[65]

Pero aun más que como conservadora de las prerrogativas sociales, la mujer aparece como la fuerza que empuja al "individualismo". El mal procede menos de los hábitos de comodidad de las "ricas" icarianas que de la lógica misma de los matrimonios pactados en la doble perspectiva de una emancipación familiar y de una promoción social. Tal viuda acepta gustosa condiciones de vida a las que no estaba acostumbrada: "Mme. Lorieul, que no sólo ya no goza de los cuidados y los mimos de su criada, sino que incluso cuida y mima a los demás, dado que es enfermera [...], está muy sorprendida de ya no experimentar esos pequeños malestares que, a falta de algo mejor, introducían variaciones en su ociosa existencia en la Beaune".[66] En cambio, tal ex empleada doméstica no tardó en disuadir de vivir en comunidad a su nuevo esposo, cuyo humor inestable ella debía por el contrario fijar. Así fue cómo el ciudadano Barelle tuvo que abandonar, a su pesar, la

65. Carta de Camus, *Réalisation...*, p. 86.
66. "Extrait du journal de P. Bourg", *Icarie*, París, 1849, p. 5.

colonia: “Su mujer, que en Francia era empleada doméstica en una buena casa, de la que salió para casarse y partir, no se sentía a gusto ni en la vida comunitaria ni en los trabajos del campo”.[67]

Sin embargo, la fraternidad icariana está aun más amenazada a largo plazo por aquellas que se adecuan –a su manera– a la vida en comunidad: aquellas que traen al mundo pequeños icarianos con tanta más generosidad cuanto que el período de embarazo y amamantamiento las dispensan del trabajo comunitario en el taller, o aquellas que con gusto entregan sus hijos a la escuela icariana, pero aprovechan los reencuentros dominicales para inculcarles un sentido de la familia muy diferente del que propone el Padre de la comunidad: ya sea porque les ofrecen juguetes confeccionados por los esposos con la madera de la comunidad, ya sea porque preparan a las niñas para su porvenir de esposas inspirándoles el gusto por “la vestimenta, los corsés y el rizado”, haciéndolas soñar con esos futuros matrimonios que el reglamento exige pero que la imaginación no necesita anticipar; ya sea que, sobre todo, desarrollen en ellas esa práctica del secreto que siempre se liga al gusto por los placeres; tal es el caso de esa madre cuya hija se había comprometido, como castigo por una falta cometida en la escuela, a no comer los buñuelos dominicales, y que la incita a infringir su juramento con las siguientes palabras: “¡Oh, pero qué tonta, qué boba, toma, come, nadie lo sabrá!”.[68] Ésta es, comenta Cabet, una bonita lección dada por una madre a su hija: “Se puede llegar muy lejos con un ‘nadie lo sabrá’”. En efecto, se puede llegar a destruir la casa de cristal comunitaria restableciendo, por vías inversas, el principio mismo contra el cual se había constituido el comunismo moral y familiar de Cabet: el materialismo de los comunistas revolucionarios, hombres de placeres y sociedades secretas.

¿No es ésta una consecuencia ineludible de la inconsecuencia de querer fundar el comunismo en la célula egoísta de la familia? Sin duda, la contradicción anida en el corazón de la empresa icariana, pero la realidad no se deja reducir a esta inversión dialéctica ni a la

67. *Le Populaire*, 18 de octubre de 1850.
68. *Revue icarienne*, enero de 1856.

interpretación que hace del egoísmo femenino el principal disolvente de la comunidad. Es muy cierto, por ejemplo, que la joven Mme. Chevillon fue el alma de la disidencia del año 1850. Y las consideraciones de distinción social quizá no hayan sido ajenas a la actitud de la joven, hija de un impresor letrado cuya elección revolucionaria, y luego icariana, sin duda no fue motivada por la miseria. No se casó con ese proletario inteligente, hijo de un pequeño industrial leonés, para ser la compañera de un carretero icariano. Sin embargo, también fue ella quien tuvo a cargo la dirección de esa educación icariana que, en pocos meses, había reparado los estragos maternos en la educación de sus hijas pequeñas. No se tornó disidente para defender mujeres apasionadas por los corsés, los rizos o los buñuelos; lo hizo en nombre de esos icarianos ilustrados que querían obligar al presidente de Icaria a llevar hasta el final una lógica que pretendía promover a las mujeres y declararlas "electoras y elegibles para todas las funciones públicas, incluso la gerencia".[69] En cuanto a la disidencia del año 1849, en la que todo el mal no habría "provenido sino de las mujeres", la exposición de sus motivos autoriza una versión menos simple. La acusación que pesa contra Cabet por haber confiscado rebaños, desunido parejas y prohibido a los padres hablar con sus hijos podría expresar más específicamente los rencores femeninos y familiares. Pero la defensa de la medicina de Raspail –medicina del pueblo a la cual Cabet prefiere el "minucioso sistema de la ¡homeopatía!"– interesa por igual a ambos sexos. Y la protesta contra el "desarme" de hombres privados del placer de la caza expresa muy bien el otro "egoísmo" contra el cual el fundador lleva adelante su más encarnizado combate: el "sensualismo" viril de revolucionarios siempre afectos, aun en el marco pacífico y trabajador de la comunidad, a los placeres improductivos y a las aventuras secretas cuyo cultivo alienta la posesión real y simbólica del fusil. Por último, el conflicto más fundamental gira en torno al sistema de policía intelectual mediante el cual Cabet lleva adelante su lucha en pos del principio fraterno contra ambos "egoísmos": el "sistema celular" que les prohíbe hablar con los habitantes de Nauvoo; las

69. Cabet a Krolikowski, en: Prudhommeaux, *Icarie et son Fondateur Étienne Cabet*, París, 1907, p. 274.

cartas "colectivas" firmadas bajo "presión dictatorial" y los "informes que se hacen unos contra otros" a fin de asegurar la *publicidad* indispensable para la transparencia icariana.[70]

La dinámica del conflicto icariano, de las alianzas que se anudan e invierten, se definirá en la relación entre estos tres términos –reales e imaginarios–: el egoísmo de las distinciones aristocráticas, el sensualismo de los trabajadores revolucionarios y el sistema de policía fraterna. Cada partido, en cada momento de la vida comunitaria, enarbolará una única bandera, la de la lucha contra el egoísmo. Pero todo el problema, en todos los casos, será reconocer el principio y los emblemas del egoísmo. El extenso conflicto que en 1856 derivará en la revuelta de la mayoría y en la exclusión del Padre enfrentará dos interpretaciones del egoísmo, dos figuras de la lucha contra el individualismo. La lucha de los oponentes se llevará a cabo en nombre de una cierta representación de la amenaza egoísta: constitución de una nueva aristocracia de burócratas y burgueses. Frente a ello, se pondrá nuevamente en escena la oposición entre el productor y el ocioso, y elegirán sus emblemas en el ámbito indumentario, aprovechando la afectación de desaliño obrero y la denuncia de los atuendos aristocráticos. Ostentación en la que Cabet precisamente reconocerá la figura del egoísmo contra la que lucha desde hace tanto tiempo: la del obrero "sensualista" que sacrifica las bondades de la fraternidad a la afirmación egoísta de su vanagloria de trabajador "libre", aficionado a los placeres individualistas del tabaco, del whisky y de la caza. Toda la retórica de los conflictos icarianos se juega en el desliz de la representación del egoísmo entre estos dos polos. Por ejemplo, cuando el fiel Prudent esté a la cabeza de la oposición parricida, Cabet le recordará en vano sus cartas de 1852, en las que aquél exhortaba al Padre de la comunidad a regresar pronto, para que pusiera fin a las desviaciones; en vano denunciará su alianza con los rebeldes y los aficionados a la caza y al tabaco, con quienes en el pasado supo tener algunos entredichos. Una respuesta de la mayoría anticabetista analizará el estado de cosas respecto del famoso "relajamiento" que, durante su ínterin, ha-

70. *La voix du peuple*, 17 de abril de 1850.

bría dado rienda suelta al sensualismo de los cazadores y fumadores: "Pero ¿sobre qué y en qué se basa ese relajamiento? ¿Acaso toleramos vergonzosos vicios? No, [...] se trataba en particular de un asunto de arreglo personal".[71]

No hay, pues, confusión posible. En el encarnizamiento mismo con que Prudent defendía la ortodoxia, en su economía del alimento que transformaba las comidas icarianas en "especies de ayunos", en sus diatribas contra la mujeres que "querían parecerse a yeguas con arnés", en su comportamiento de general que declara "no contar los muertos que han quedado en el campo de batalla",[72] se puede reconocer los principios de su futura alianza con sus adversarios de entonces, los "partidarios de una libertad ilimitada, de una igualdad absoluta, de una independencia que lindaba con la licencia":[73] el ebanista Mathieu empleado como carpintero de carros y fabricación de tablas de madera; el tallador Labrunerie, que se convirtió en ceramista y luego en tonelero, y en trabajador activo de los talleres móviles de los leñadores y de la fabricación de tablas de madera; su colega Surbled, que también trocó su apacible condición de tallador por el rudo trabajo de los jardineros, de los leñadores y de los mineros; y todos aquellos que, como ellos, abandonan el ejercicio de su oficio sedentario a los débiles, a los "serviles" y a los "soplones" cuyos talleres lindan con las oficinas de la administración y también con ese refectorio del que es preferible no alejarse demasiado para asegurarse una tajada del maná comunitario; todos aquellos que eligen los rudos trabajos y la existencia venturosa de los campos, de las islas o del *flat-boat* para volver a hallar a un mismo tiempo el aire libre del individualismo y el sentido de la solidaridad comunista. Esta elección esboza ya las grandes líneas de la futura alianza entre su "sensualismo" y la rigidez de la elite obrera icariana: los trabajadores serios y emprendedores, como el carpintero Gérard, hábil cultivador y buen administrador, el carpintero Ferrandon y el carretero

71. *Revue icarienne*, julio de 1856.
72. *Ibid.*, abril de 1856.
73. Cabet, *Colonie icarienne aux États-Unis d'Amérique. Sa constitution, ses lois, sa situation matérielle et moral après le premier semestre de 1855*, París, 1856, p. 210.

Cotteron, organizadores del rudo trabajo de los equipos encargados de la talla y el aserrado de la madera; los doctrinarios y los burócratas de la vieja guardia icariana: el joyero Prudent, el tallador Favard, hermano del difunto yerno de Cabet, o el profesor y revolucionario español Montaldo. El sentimiento, que hoy experimentan de manera diversa, pero que en el futuro habría de unirlos, es el de ser *verdaderos* icarianos: aquellos que "han quemado seriamente las naves" y "roto los puentes" con el viejo mundo: realizando y entregando sin fraude a la comunidad el producto de sus bienes, en el caso de los que poseían tales bienes; abandonando en Francia una posición relativamente satisfactoria; cambiando en América el oficio aprendido en esos trabajos de fuerza que aseguran la vida material de la comunidad; aquellos que sienten que en ellos han encarnado la fe y la práctica icarianas, como ese otro viejo icariano y viejo disidente, el tejedor Therme, rescatado de la Primera Vanguardia y que pasó de la tranquilidad de la farmacia a los trabajos de tonelero y leñador: "He llegado a un punto tal que me sería imposible trabajar exclusivamente para mí. Estoy convencido de que si regresara al viejo mundo, aun cuando tuviere todos los medios imaginables para hacerme rico, me sería imposible lograrlo [...]. Soy comunista por naturaleza y temperamento. No podría ser otra cosa".[74]

Todos ellos, más allá de sus conflictos, están unidos contra los *otros*: los *falsos icarianos* que, empujados por la miseria, vinieron sin tener nada que perder, para disfrutar y no para fundar, y regresaron aferrados a quién sabe qué ilusoria tabla de salvación; los supuestos comunistas que no se resuelven a dejar Francia y a quemar sus naves pero creen que su propaganda y sus suscripciones para la colonia les dan derecho a aconsejar a sus hermanos de Nauvoo; los aficionados y los "aristócratas" que vienen a "probar la vida en comunidad" con tanta más comodidad cuanto que ya nadie les pide que quemen las naves. Pues la *Ley de abril de 1850*, impuesta por Cabet a una comunidad reticente, permite a los recién llegados recuperar, en caso de retirada, los cuatro quintos de ese aporte que los antiguos entregaban

74. Therme mayor a sus hermanos, *Le Populaire*, 5 de agosto de 1851.

a la Sociedad: incitación destinada a tentar a todos esos indecisos a quienes Prudent quería apartar del espejismo americano, tal como lo revela en la amarga diatriba dirigida al responsable parisino de las partidas. Por eso, el combate simbólico que sellará la primera alianza entre los guardianes de la ortodoxia y los cabecillas de la disidencia será la lucha por la anulación de la *Ley de abril*. Según ellos, esta ley divide Icaria en dos clases y convierte a los antiguos, a los soldados de las vanguardias y de las grandes partidas de 1848, que "quemaron las naves", en esclavos o servidores encargados de "lavar la ropa sucia" de los nuevos (privilegiados, burgueses, aristócratas...) que vinieron sin romper los puentes con el antiguo mundo y siempre con la grata posibilidad de retomar su condición si no *se hallaban a gusto* en la colonia; o bien, si se sentían a gusto en ella, podían desplegar sus bellos atuendos y procurar obtener un puesto adecuado a sus capacidades.

Sobre esta base, el presidente Cabet comprende en 1852 que sus lugartenientes Prudent y Favard coinciden con los partidarios de la "libertad ilimitada" y la "igualdad absoluta". Sin embargo, poco le cuesta desenmascarar el cálculo egoísta oculto detrás de esa ostentación de ortodoxia comunista. Pues, ¿cuál era el objetivo de la *Ley de abril*? Reanimar, suavizando las condiciones *materiales* de admisión, una propaganda afectada por los inconvenientes de los dos primeros años y por el deterioro de la situación en la misma Francia; de ese modo, esperaba favorecer aportes de capital humano y financiero que permitirían emprender la gran obra: la fundación de Icaria en el desierto. ¿Qué quieren, pues, los censores que, con el pretexto de defender la igualdad, reclaman su anulación, cuando no la supresión, junto con esa propaganda, de los medios necesarios para edificar Icaria? ¿Y por qué querer destruir Icaria de ese modo, si no por el deseo egoísta de repartirse sus despojos? Todo cierra: el rigor con que los ortodoxos Prudent y Favard incitan a partir a "centenares" de icarianos –alegando que es necesario operar el mal y "cortar por lo sano todas las costumbres, todos los defectos, en una palabra, todo aquello que no sea compatible con la vida comunitaria"–[75] persigue el mismo objetivo

75. Prudent a Béluze, loc. cit.

que la demagogia que manda a los "ricos" "quemar las naves" y que el apetito sensual que, con el pretexto de los grandes trabajos comunitarios a realizar, oculta sus vicios y urde sus intrigas lejos de las miradas de la administración: al rechazar la restitución de los aportes, se apunta a ensanchar la parte comunitaria y, al forzar el regreso de la mayor cantidad posible de colonos –y sobre todo de ricos–, se apunta a reducir la cantidad de personas con derecho al reparto. ¿Y de dónde podría venir esa aspiración al reparto sino de los apetitos exacerbados, en ausencia del Padre, por la tolerancia con respecto a la caza, el tabaco y el whisky? La alianza contra-natura de los burócratas rigoristas, de los fuertes trabajadores y de los vividores revolucionarios revela así su lógica y su objetivo: disolver la gran comunidad y retener el dinero de todos los que fueron forzados a regresar; sacarse de encima a esas viudas, huérfanos, ancianos e inválidos que hacen pesar sobre la colonia el deber de fraternidad; repartirse los despojos y "vivir en el individualismo o en pequeñas asociaciones particulares":[76] asociaciones egoístas de obreros que trabajan duro pero con sus propios horarios y para sí mismos; que proscriben, además de la jerarquía entre dirigentes y dirigidos, la indolencia del confort burgués y las distinciones aristocráticas, pero adhieren a los vulgares placeres sensuales del tabaco, el whisky y la caza; comunidades "individualistas" que ya se prefiguran en las pequeñas repúblicas –pequeñas sociedades secretas– de los talleres móviles de leñadores y mineros, en tierras situadas a muchas leguas de distancia, donde los cultivadores pasan juntos el período de las grandes obras, o sobre el *flat-boat* que pasa su semana entre Nauvoo, las islas y Keokuk, el taller del molino y de la destilería, y en la casa cercana que tuvieron que alquilar para albergar a sus trabajadores en las épocas pico en que se trabaja día y noche...

Así pues, todo cierra, y las grandes palabras del ciudadano Prudent ("quemar las naves", "romper los puentes", "espada de Damocles", siervos, esclavos, burgueses, aristócratas, privilegiados...) no pueden disfrazar ese individualismo que, por caminos desviados del orgullo obrero y de la pureza doctrinal, contaminan la moral fraterna del co-

76. *Colonie icarienne des États-Unis...*, op. cit., p. 210.

munismo. No es, pues, casual que, entre la batalla del la *Ley de abril*, ganada por Cabet en 1852, y la gran crisis icariana de 1855-1856 en la que este último sucumbirá, el combate fundamental que marca la vida comunitaria es el de la "reforma moral" de noviembre de 1853.[77] El conjunto de los 37 puntos sobre los cuales el fundador insta a la Asamblea a pronunciarse no sólo revelan el orden de prioridades, sino que además marcan muy bien el vínculo entre el desarrollo productivo de la colonia –que prepara la emigración a ese "desierto" de Iowa, donde acaba de comprar tierras y enviar sus primeros destacamentos– y la reforma individual de los colonos. Por cierto, los artículos 34 y 35, que reclaman directores de talleres mejor seleccionados para vigilar, dirigir y hacer informes más completos sobre los trabajos, son adoptados unánimemente. Sin embargo, podría causar sorpresa hallarlos relegados al final de la lista –después de un artículo como el 33, en el cual se recomienda el embellecimiento de la sala común y el mantenimiento del césped y de las flores de la explanada– si no se comprendiera que estas mejoras materiales son estrictas consecuencias de los principios morales cuyo enunciado precede: afirmación de una religión icariana (artículo 29; seis opositores); necesidad del curso icariano para enseñar los principios icarianos, y asistencia obligatoria a ese curso (unanimidad; artículo 24); prohibición de las críticas efectuadas más allá del marco institucional de la Asamblea General (artículos 25 y 26; unanimidad en cuanto al respeto de la Constitución); dedicación total a mujeres y niños, y acatamiento de la decencia requerida por el respeto de las primeras y la educación de los segundos (artículo 3 y 28). Pero el asunto capital, el nervio de la reforma son los artículos 9 a 22: los artículos 9 a 11 proscriben el uso del whisky por fuera de las reglamentaciones previstas por la Asamblea General (unanimidad en cuanto al respeto de la Asamblea General); artículo 22 que proscribe la caza y la pesca *como placeres,* y obtiene la adhesión de todos los opositores (veintiocho); y sobre todo los artículos 12 a 21 que, contra 17 irreductibles, reglamentan minuciosamente el rechazo a la admisión de fumadores y las condiciones

77. *Colonie icarienne. Réforme icarienne du 21 nov. 1853,* París, 1853.

de espacio y tiempo en que puede ejercerse la tolerancia a la pipa y al tabaco mascado, en el caso de aquellos antiguos miembros que declaran "no poder dejar el hábito":

> A mi juicio, en mi opinión, mi convicción es [...] que el consumo de tabaco no es necesario, que es inútil, dispendioso, perjudicial para la salud, peligroso, irracional, etc.
>
> Pero, más grave aun, estoy convencido de que es contrario no sólo al trabajo sino también al estudio, a la instrucción, a la moralización... Estoy convencido de que desarrolla el sensualismo, el materialismo, el egoísmo, y que mata los sentimientos de entrega y fraternidad, las ideas de deber y de misión. Estoy convencido de que el tabaco implica, dadas sus consecuencias, la destrucción de nuestra doctrina icariana, que abre la puerta a la violación de todos nuestros principios, que es eminente y esencialmente anti-icariano, y que conduciría ineludiblemente a la ruina de nuestra Comunidad.
>
> Así pues, a mi juicio, la cuestión del tabaco contiene todas las demás cuestiones [...]. En nuestro sistema de Comunidad icariana todo cierra, todo se encadena, todo se completa. Todas las condiciones indicadas son necesarias. Con el abuso del tabaco, todos los abusos habrán de llegar sucesivamente. Con la reforma del tabaco, todas las demás reformas serán más simples. Sin esta reforma, ninguna otra es posible.[78]

Todo cierra, sin duda, pero, ¿cómo comprender que la cuestión del tabaco pueda constituir la piedra angular del edificio comunitario? ¿Y cómo distinguir aquello que corresponde al análisis del "egoísmo" (el tabaco, el disfrute sensualista al alcance del obrero...), aquello que corresponde al principio de obediencia al Padre (el desafío a la autoridad y el particular ultraje a ese Padre a quien molesta tanto el tabaco como los ruidos de las conversaciones en voz alta y los portazos) y aquello que remite a ese gusto secreto que necesita de la prohibición para

78. Cabet, "Tempérance", citado en: *Lettres icariennes*, op. cit., t. I, pp. 63-64.

ejercerse? Sin embargo, detrás del fantasma paterno ligado a la cuestión del tabaco, también hallamos una concepción de la edificación comunista perfectamente pragmática, aun cuando la susceptibilidad de los niños proletarios obligue a presentarla en términos ambiguos:

> Necesitamos incrementar nuestra cantidad de ciudadanos, puesto que queremos formar un Pueblo; necesitamos hombres que nos aporten no sólo sus brazos, sino también capacidades de toda clase y ¡dinero! ¡Pues bien! ¿Cómo podríamos organizar una propaganda eficaz? Hay hombres y mujeres ricos, que simpatizan con la causa del Pueblo y del Progreso, dispuestos a sacrificarlo todo para unirse a trabajadores templados y ahorrativos, henchidos del sentimiento de la dignidad humana, fraternales, educados, limpios, etc., etc.; pero, ¿cómo determinarlos a expatriarse, a surcar los mares, a enfrentar a las fatigas y a los peligros, para venir en medio de un pueblo sensualista y egoísta, fumador y mascador de tabaco, etc., etc.?[79]

Visiblemente, no es el sensualismo desenfrenado representado por el consumo de tabaco aquello que podría causar rechazo entre esos hombres "que simpatizan con la causa del Pueblo y del Progreso", sino más bien el olor de la pipa y la suciedad del rostro y de la barba de los obreros mascadores, y quizá también gritones, mal vestidos y faltos de buenos modales para con las damas. Y ése también es el motivo por el cual la cuestión del tabaco se vincula con la del embellecimiento de la casa común, el cuidado del césped de la explanada, el cultivo de flores, la decoración de los refectorios, los manteles de hule destinados a cubrir las mesas de madera cuyas tablas ha sido burdamente cortadas, y el reemplazo de la vajilla de hojalata "que parece negra cuando está limpia"[80] por una vajilla de loza: cuestiones carentes de frivolidad, pues ese esfuerzo de coquetería destinado a "hacer propaganda para los ojos" debe contribuir, junto con la reforma de las

79. *Ibid.*, p. 63.
80. Progrès de la Colonie icarienne établie à Nauvoo. M. Cabet à Julien, *Icarien disposé à venir en Icarie*, París, 1854, p. 16.

costumbres proletarias, a atraer las capacidades y los capitales "que simpatizan con la Causa del Pueblo" y que son indispensables para la edificación icariana. En efecto, la lucha en torno a la definición de "egoísmo" también constituye un conflicto sobre los caminos que ha de tomar la economía política icariana. Frente a los "fuertes" obreros –conducidos por el industrioso carpintero, cultivador y administrador Gérard– que cuestionan su competencia económica, denuncian el peso de los incapacitados y de los improductivos, proponen la creación de nuevas empresas industriales y planifican formas de emulación en el trabajo, Cabet se limita a un principio económico simple: para crear empresas, se necesitan capitales. De tal modo, ante los resultados decepcionantes, los balances de la actividad comunitaria publicados bajo su responsabilidad se empeñan cada vez menos en exaltar la constancia del esfuerzo y la solidaridad en las duras pruebas, y se esmeran cada vez más en señalar los límites de lo que se puede realizar sin capitales. Así, en septiembre de 1855, el informe sobre la actividad de los talleres destaca que "casi todos los talleres están en sus comienzos".[81] El molino y la destilería demandarían grandes gastos para su mejora y sumas bastante importantes para las compras de granos. Pues la agricultura icariana sigue sometida a condiciones precarias: tierras de arriendo, alejadas del centro y que, por tal motivo, acostumbran a los trabajadores a la vida individual. Y se requeriría dinero para remediar esa situación. En cuanto al ganado, la colonia, reducida hasta esa fecha a lo "estrictamente necesario", no posee sino 14 caballos y 25 bueyes para la labranza y el transporte; entre 400 y 500 porcinos que ofrecen un menú algo monótono, y una veintena de hermosas vacas cuyos 80 a 140 litros de buena leche evidentemente no alcanzan para alimentar a los 500 miembros de la comunidad y asegurar a los ciudadanos ese café con leche matinal, fuente de una de las principales frustraciones icarianas. Por lo demás, los establos están lejos de ser lo que los icarianos quisieran, "pues habría sido necesario invertir mucho dinero y tiempo". Y, sin duda, también sería necesario hallar recursos nuevos fundando "alguna gran industria lucrativa". Pero "para crear grandes

81. *Revue icarienne*, septiembre de 1855.

industrias, se necesitan grandes capitales". En cuanto al desierto icariano de Iowa, ahora poblado por 57 pioneros, se planea iniciar durante la primavera la construcción de la primera ciudad icariana, cuyas viviendas higiénicas serán expuestas en diagonal con relación a los puntos cardinales, pero es evidente que "la translación completa y definitiva exigirá necesariamente tiempo y mucho dinero".

Así pues, las condiciones de la edificación icariana son muy claras, y es una locura absoluta o un cálculo pérfido por parte de los supuestos guardianes de la doctrina comunista y trabajadores de la gran empresa icariana querer crear una nueva e irrisoria "aristocracia de los brazos" oponiendo a los "nuevos", a los "burgueses", a los "intelectuales" y a los "aristócratas" un partido de los "fuertes" o de los obreros.[82] La primacía de la producción no puede ser sino la del capital. Pero el capital sólo se instala allí donde hay trabajo disciplinado y regular; y debe ser puesto en marcha por hombres talentosos, tales como aquellos que, poco a poco, toman en torno a Cabet el lugar de los proletarios de la vieja guardia: el Americano Émile Baxter, hijo de un industrial de Saint-Quentin, él mismo curtido en la práctica de todos los negocios, que se jacta de haber logrado que uno de sus amigos –un industrial próspero y comunista sin saberlo– aporte a la colonia su ciencia y sus capitales;[83] el cultivador Haymart, antiguo soldado de África que, al regresar de su servicio, había aprendido la ciencia agronómica y transformado sus tierras en un dominio modelo; la familia Raynaud cuyo padre, propietario demócrata víctima de la represión, aporta a la causa bienes inmuebles por un valor de 20 mil francos, cuya mujer retomó esa escuela de niñas, que en el pasado fue sede de la disidencia, y cuyo hijo es la máxima esperanza de la escuela de varones; el erudito contable Dujardin o el abogado Mercadier, hombre de acción así como de doctrina y elocuencia...

En el enunciado de las dos condiciones necesarias para la obra –el tiempo y el dinero–, los trabajadores deben reconocer sin dificultades la parte que les toca: la del tiempo, es decir, la asiduidad y la paciencia.

82. Cabet, *Colonie icarienne...*, p. 216.
83. Émile Baxter a Cabet, 17 de septiembre de 1854, *Icarian Studies Newsletter*, Macomb Illinois, marzo de 1979.

Para que el capital llegue y sea puesto en marcha, es necesario que los trabajadores, limpios y cuidados, no produzcan rechazo en las personas que simpatizan con la causa del pueblo; icarianos que renuncian a su pequeña gloria de proletarios o de veteranos del comunismo para acoger fraternalmente a los hombres con capacidades; obreros disciplinados que dejan al capital y al talento encargarse de preparar la gran obra y que contribuyen en la parte que les toca: dejándose organizar según las necesidades y las competencias, aplicándose en el trabajo sin perder tiempo en charlas o críticas, economizando los materiales, manteniendo en buen estado los instrumentos de trabajo y preservando su fuerza de trabajo de los peligros del tabaco, del whisky y de la caza: lo opuesto del desorden instaurado en los talleres por los supuestos partidarios de las empresas industriales: "Algunos han organizado sus talleres como se les dio la gana [...]. Los obreros dejan ese taller para irse a otro. Se niegan a realizar el trabajo asignado. Se niegan a devolver sus herramientas, las rompen para evitar hacer un trabajo que les disgusta";[84] sin mencionar ciertos extraños procedimientos de esos curiosos partidarios de la industria que, como el carpintero Chartre, responsable del aserradero, rompen sus instrumentos para obligar a la gerencia a modernizar el material. Todo se sostiene, pues, en la edificación icariana y en la primacía de la *fraternidad* que la rige: las condiciones del desarrollo económico, la moralización de los trabajadores y los medios de la propaganda coinciden exactamente, como lo prueba la obra de embellecimiento del refectorio prescrita en el artículo 33. Para la vajilla de loza, habrá que esperar un poco, pero ya el pintor Schroeder –él mismo disidente, en cierta medida– ya ha puesto manos a la obra para decorar sus paredes con inscripciones que añaden a las exigencias estéticas de "la propaganda para los ojos" las enseñanzas apropiadas para reavivar la moralidad comunista y la disciplina fraternal de los trabajadores icarianos:

> Hay que labrar y sembrar
> Antes de cosechar.

84. *Revue icarienne*, enero de 1856.

La época de la fundación
Del trabajo y del esfuerzo
No es la época del disfrute y del reposo

No hay trabajo fructífero sin organización
Sin orden
Sin dirección ni disciplina.

El desenfreno y la anarquía
Son enemigos
De la libertad.

La aristocracia de los músculos
No sería más justa
Que la aristocracia del nacimiento.

El Hombre no sólo se nutre de pan,
Sino también de Doctrina.

No debemos decir:
“Que todo el mundo calle
Para que el mal no se vea”;
Por el contrario, es necesario decir:
“Que todo el mundo diga lo que quiera,
Para que ningún mal pueda ser ignorado”.[85]

Pero quizá haya un motivo menos proselitista que obliga a escribir con letras multicolores sobre todas las paredes de la sala común las máximas del Curso icariano: es que el Curso icariano mismo está fuera de control. Por cierto, esta situación no es nueva: desde un principio, las mismas condiciones que hacen del Curso una instancia indispensable lo vuelven asimismo impracticable. Pues esa enseñanza,

85. *Voyage en Icarie de deux ouvriers viennois*, textos establecidos y presentados por Fernand Rude, París, 1952, pp. 257-266.

destinada a enseñar los principios de la Fraternidad icariana a quienes no son los suficientemente letrados para leer las obras del fundador, y recordar a quienes dejan que los hábitos heredados del viejo mundo las corrompa, tiene un objetivo preciso: promover la unidad de pensamiento necesaria para la unidad de acción, lograr que todos hablen, escriban, actúen "como un solo hombre con un solo corazón". Pero, para que el Curso produzca esta unanimidad, es preciso que ésta exista previamente sobre la base de su continuidad y obligatoriedad: "Es necesario que todos asistan al curso, de otro modo no se cumplirá el objetivo";[86] y también es necesario que ningún conflicto en la comunidad impida al fundador consagrarse a su preparación. Ahora bien, por desgracia, esto es lo que ha dejado de ocurrir. Previsto antes de la partida, el Curso no pudo llevarse a cabo con motivo de las dificultades y de las disidencias de los tres primeros años. En enero de 1851, no bien se inició, quedó interrumpido por el viaje de Cabet a Francia. El artículo 24 de la Reforma de noviembre de 1853 decretó la reanudación del Curso y la obligación de asistir a él. Por desgracia, al cabo de tres meses, esta enseñanza quedó suspendida, pues los opositores habían hallado los medios para presentarla como contraria a sus objetivos:

> Cuando le preguntaba a alguno: –¿No vienes al curso? –No, respondían, prefiero quedarme fumando mi pipa antes que ir a escuchar un sermón. O bien: –Ya los escuché repetir esas bromas mil veces. Y cuando iban asumían una actitud burlona y procuraban distraer la atención de sus vecinos con alguna broma grosera.[87]

La actitud de los opositores deja al desnudo esa vanidad del discurso sobre la Fraternidad cuyo efecto se agota en la puesta en escena de la unanimidad que preside su enunciado. Ni siquiera requiere de una voz hostil para anularla; basta con la burla silenciosa de uno de esos

86. *Revue icarienne*, enero de 1856.
87. *Lettres icariennes*, t. I, p. 65.

“hijos descarriados” que, en medio de una ceremonia en que el presidente se esfuerza por pronunciar un discurso sobre la Fraternidad, “simula leer un diario”.[88]

Y, en verdad, ¿qué podrían aprender de nuevo al respecto todos esos hombres que ahora tienen diez o quince años de militancia comunista y de enseñanza icariana? Hombres tales como los antiguos lugartenientes Favard y Prudent; el comisionado Marchand, sobreviviente de la Primera Vanguardia; el leonés Busque, antiguo redactor de *Le Travail* de Lyon; el guantero Mourot o el ebanista Mousseron, asiduos de las reuniones de la calle Jean-Jacques Rousseau; el español Montaldo que, antes de 1848, propagaba la doctrina en Barcelona. Ésta era la fraternidad que por entonces funcionaba: la “falsa” fraternidad, por supuesto, la de la captación de partidarios, la de los vicios disimulados o apañados por los demás, la de las conspiraciones que se traman en silencio, la fraternidad de los comunistas materialistas y de las sociedades secretas que vio a un jefe en ese hombre sin duda enviado por el enemigo para llevar Icaria a la ruina: el guantero Mourot, gran lector en Francia del individualista y anarquista Proudhon –nadie sabe de dónde “sacó el tiempo necesario para estudiarlo con tanta profundidad”– y siempre dispuesto a volver a la carga con el maestro en el uso de palabras “ajenas a los conocimientos de los obreros”;[89] hombre activo, inteligente y audaz, que por cierto podría haber sido un “hombre distinguido” si hubiera seguido la senda del saber, pero que en tanto “vividor, sensualista, disipado, fanático del billar, etc., por consiguiente, poco trabajador [...] y además inclinado a la sociedad secreta, al motín y a la revuelta”,[90] se entregó a la insurrección de junio, que encontrado (¿por casualidad?) en esa barrera de Fontainebleau donde se perpetró el asesinato del general Bréa, por el cual quedó fuera (¿otra casualidad?) de toda sospecha, antes de llevar a cabo su misión jesuítica en esta comunidad donde su primer acto habrá sido, en última instancia, seducir, frente a su propia esposa, a la compañera del amigo que había pagado su viaje...

88. *Colonie icarienne...*, p. 211.
89. Nadaud a Mourot, *Revue icarienne*, julio de 1856.
90. Cabet, *Guerre de l'opposition contre le citoyen Cabet*, París, 1856, p. 47.

Poco importan, asimismo, esas revelaciones estrepitosas mediante las cuales el director y redactor único de la *Revue Icarienne* ilustra el principio de publicidad que constituye el alma de la vida comunitaria. No pueden sino reforzar la alianza de los trabajadores y de los vividores, de los disidentes y los ortodoxos en esas "pequeñas asociaciones particulares" en que las maniobras de la oposición apuntan a aislar o a excluir a los "devotos" del señor Cabet: el taller alejado del molino, la destilería y el aserradero donde el ex gerente de la comunidad Favard y el ex gerente del *Populaire*, el comerciante ruanés Caudron, se unieron al antiguo disidente Chartre, y donde toleran juntos los excesos ligados a la bebida del ex tallador Pfund y del ex cordonero Sterck; el taller de los toneleros donde Prudent, junto con los antiguos disidentes Therme y Labrunerie; el "sensualista" Biton, convencido opositor de la Reforma; y los dos hijos del cordonero filósofo de Orsay, Vallet, muy determinado a perseverar en su vicio, desde que Cabet trató de cochinos a los fumadores; el *flat-boat* donde el antiguo gerente Montaldo se pone de acuerdo con los disidentes y los bebedores: el tallador Borremans, el tejedor Richard, el cordonero Voiturier o el marmolista Riondel; los talleres móviles donde el carpintero Ferrandon y los carreteros Mathieu y Cotteron piden ayuda ante todo al tonelero Biton, a los disidentes Therme, Surbled y Labrunerie, y aun al "judío bohemio" Katz, sin embargo famoso en el pasado por su pereza, y despreciado por ello. Todos ellos están ahora fuera del alcance del discurso fraterno y de las amonestaciones paternas, bien afincados en esos bastiones desde donde el partido de los "fuertes", de los "Hércules", de los "rojos", de los "antiguos" y de los "revolucionarios" rodea y aísla –en una divisoria imaginaria y real a un mismo tiempo– al partido de los *devotos*, afincado en el centro de la colonia: los administradores y "aristócratas" Raynaud, Baxter, Haymart o Dujardin; los elocuentes, como el abogado gascón Mercadier; los "soplones como el carnicero Romanoff y el tejedor Bégou, que llevan y traen los diálogos o los refranes canturreados por los opositores en el refectorio; los "débiles" trabajadores de los talleres sedentarios (cordoneros, talladores o carpinteros); los lisiados, como

el tallador Wocquefen, superviviente, con muletas, de la Primera Vanguardia y destinado a la enfermería; los ancianos como Clèdes, oriundo de Tolosa, empleado en el refectorio, y Coëffé, oriundo de Vienne, encargado de la distribución, entre otros fieles para quienes la letanía de los discursos sobre la moral y la fraternidad ya no tiene la virtud de armar, y aun menos de desarmar, a los opositores.

En adelante, el círculo de la educación se ha cerrado: dado que ya no le es posible dictar el Curso, el padre de la comunidad puede seguir reimprimiendo y comentando indefinidamente, en la *Revue icarienne* y en diversos folletos, las 48 condiciones de admisión y demostrar una vez más la infracción cometida contra los principios fraternales por parte de esos hombres que fuman en los talleres, rompen sus herramientas, emiten críticas fuera de la Asamblea general, utilizan la madera de la comunidad para hacer juguetes para sus hijos, consumen 16 litros de whisky en seis días para hacer ensalada de duraznos y llegan al punto de romper vidrieras para apoderarse de su brebaje favorito; por parte de esas mujeres que se niegan a entregar sus joyas, ajustan el talle de sus hijas con corsés hasta la asfixia, que luchan contra el reglamento escolar que proscribe las trenzas y el rizado, y que aun en ciertos casos llegaron al punto de hacer morir a sus hijos de indigestión, al tiempo que se quejaban de la magra alimentación icariana; por parte de esos niños varones que se encaprichan en comer frutos verdes, esas niñas que escriben cartas de amor y se las tragan cuando alguien se las quiere arrebatar; esos jóvenes, recién salidos de la escuela, que se dirigen sin deferencia a sus mayores; o ese anciano que se da la muerte al atiborrarse de melones y sandías en tiempos de cólera.[91] La amalgama misma entre las formas viriles y "revolucionarias" del egoísmo no puede sino ensanchar el frente de los disidentes y recluir más que nunca al reformador en el círculo de la moralización popular:

> Cuanto más desdichado es el pueblo a causa de su ignorancia, su inexperiencia y su ceguera, tanto más me obstino

91. *Revue icarienne*, enero de 1856, y *Colonie icarienne*..., pp. 170-203.

> yo en perseverar en mi entrega absoluta, pues me digo que la desdicha de la Humanidad será perpetua si nadie tiene el valor de sacrificarse para ponerle término mediante una mejor organización social.[92]

No obstante, para poner término a la ignorancia y a la ceguera del pueblo icariano hay que suprimir los obstáculos que este último o, mejor dicho, que el *partido* que lo corrompe pone a la educación encargada de destruirlos.

El último comentario de las 48 condiciones señala claramente qué medios se requieren para salir del círculo. La primera condición es conocer a fondo el sistema icariano, lo cual supone la reapertura del Curso. “Pero, a tal fin, debería yo tener más autoridad y no verme enfrentado a ninguna clase de oposición”.[93] La séptima es respetar la fraternidad, que es el alma de la comunidad; sin embargo, “para dar a los sentimientos fraternales la fuerza y el encanto que les pertenecen, se requieren esfuerzos y medios que exigen un gran poder en la dirección social”. La octava proscribe las injurias; sin embargo, “las viejas costumbres del antiguo mundo podrían perturbar gravemente a la Sociedad si el guardián de la vida pública no tuviera la autoridad necesaria para hacer desaparecer por siempre estos restos de barbarie”. Se requiere, en suma, recuperar sin demora los principios de la fraternidad icariana. “Pero ¿cómo lograrlo? Aliando la persuasión del Curso icariano a la vigilancia y firmeza de una Administración más poderosa”. No hay fraternidad sin educación; no hay educación sin la autoridad necesaria para obligar a los rebeldes a someterse o renunciar. Es necesario restituir a su origen genuino aquello que pretende ser una República del trabajo: la dictadura paternal del amor; es necesario salvar esta Icaria que no pertenece a los comunistas de Nauvoo, sino a la causa de la Humanidad: “Hoy en día, Icaria ya no existe y, por ende, debo resucitarla”;[94] restitución del poder icariano a quien encarna de derecho toda la legitimidad: ese fundador que,

92. *Colonie icarienne...*, p. 213.
93. *Revue icarienne*, enero de 1856.
94. Cabet, *Guerre de l’opposition contre le citoyen Cabet, Fondateur d’Icarie*, op.cit., p. 14.

en honor a la franqueza, había escrito en el *Acte de Société* de 1847 que el gerente designado para los diez años de la transición sería M. Cabet, pero que, al día siguiente de la segunda disidencia, había considerado oportuno proponer ese gobierno bastardo que desde entonces hace coexistir la legitimidad doctrinal del poder paternal con la República democrática y formalista de los trabajadores asociados: una gerencia múltiple donde, cada año, el presidente se somete, al igual que sus cinco co-gerentes, a los votos de la Asamblea General, con la sola diferencia –no escrita pero evidente– de que los otros cinco se someten a la elección de sus hermanos mientras que el presidente hace confirmar mediante el reconocimiento unánime de sus hijos la legitimidad de su poder paterno. En diciembre de 1855, Cabet denuncia ese doble poder y exige una presidencia de cuatro años, la "dirección suprema para cuanto concierna a la educación, para la distribución de las viviendas, para la distribución de los trabajadores en los talleres, para la composición de estos últimos", la nominación "de los directores de taller o de los administradores cuyas funciones interesen más directamente las finanzas", de las comisiones para vigilar la ejecución de las leyes y de los reglamentos, así como la "decencia, la limpieza, la simplicidad, el orden, el cuidado, la economía" y, por último, "la salud de los niños al llegar".[95]

Ante este golpe de Estado, los opositores, acostumbrados a tomar las armas contra los mandatos monárquicos, se alzan con tanto más éxito cuanto que les faltan precisamente los medios materiales para su ejecución. Frente a una oposición que enarbola las insignias de la defensa de la Constitución, el poder paternal de Cabet cuenta con un solo recurso: la opinión pública icariana. Pero esa opinión pública perdió todo su poder a partir del momento en que él permitió que su unanimidad se resquebrajara por los tejemanejes de un partido. Si bien el "golpe de Estado Cabet" permitió que ambos partidos, entre diciembre de 1855 y mayo de 1856, imitaran las grandes sesiones de las asambleas revolucionarias, lo cierto es que su efecto más relevante fue poner al desnudo el poder paternal, rebajando a un mismo

95. Cabet, *Colonie icarienne*..., pp. 228-229.

tiempo su majestad al nivel de los vaudevilles y de los dramas burgueses, que tanto aprecia el tosco teatro icariano. No sin motivo Cabet retiene en particular –durante la terrible sesión nocturna del 12 de mayo en la que es destituido– las declaraciones de ese mismo Favard que en el pasado recomendaba "mano dura" para gobernar a los obreros: "¡Nuestro presidente ya no quiere la Constitución! ¡Quiere gobernar como amo absoluto, como un Papá, un verdadero Papá! [...]. No necesitamos un patriarca".[96] Sin duda Cabet tiene razones para sorprenderse de que "se busque causar risa con las palabras 'papá' y 'patriarca'", y para considerar que ese escarnio es particularmente inconveniente en boca del hermano del obrero al que dio en matrimonio a su propia hija. No obstante, en ese parricidio que denunciará, desde esa noche de mayo en que la mayoría de sus hijos lo destituyen de su poder hasta esa noche de noviembre en que se irá lejos de la colonia que lo ha excluido para morir rodeado de sus hijos fieles, ¿no se trata, precisamente, de algo más que un mero arreglo de cuentas familiares? ¿Del fin de una época en que los sueños obreros de un mundo distinto podían reconocerse en la ofrenda de amor de esos hombres que sacrificaban su fortuna y su posición social a la causa del pueblo? ¿O la frase de San Mateo, que ordenaba al jefe convertirse en servidor de los demás, implicaba esta otra, recíproca, aceptada por los más feroces republicanos y los más ardientes comunistas: que el poder correspondía a quienes, teniendo mucho más que perder, daban pruebas de un sacrificio mayor?

En aquel momento, Cabet se esmera por recordarle esta lógica –tan evidente en el pasado– al grabador Lafaix, antaño apologista de la "vida sin preocupaciones" en la colonia, y co-redactor de una carta de homenaje a aquel "que, en tanto teórico, ha merecido el título de *Padre del Pueblo*". Cabet tiene una respuesta preparada para el hijo extraviado que hoy recuerda el coraje mostrado por los trabajadores sedentarios enfrentados a la rudeza de los trabajos agrícolas y por los hombres que, "acostumbrados a cierto confort en su anterior vida individual, vieron cómo morían sus hijos por falta de médicos":

96. Cabet, *Guerre de l'Opposition...*, p.25.

> Hace siete años que se sacrifica… Pero, ¿se sacrifica para mí o para sí mismo? ¿No lo hace, acaso, como decía en su brindis del 3 de febrero de 1855, por la certeza de que, cuando esté enfermo, la comunidad lo alimentará, a él, a su mujer y a sus hijos, y le dará los medios para pasearse, bastón en mano, como un buen burgués? Y recuerdo incluso que, cuando en su momento tuvo la oportunidad de decir una palabra de reconocimiento hacia aquel que se sacrificaba para procurarle un destino tan envidiable, sólo habló de la Comunidad sin mencionar siquiera un segundo a quien había pasado noches y días enteros organizándola, a quien había sacrificado todo, fortuna y familia, para cruzar el Océano haciendo frente a todas las fatigas y a todos los peligros, con el fin de asegurar la dicha de sus hermanos.[97]

Todas estas demostraciones van ahora en sentido contrario. Las noches de abnegado sacrificio del Padre ya no son sino diversiones de ocioso e insomnios de déspota ocupado en acumular expedientes e informes sobre los opositores, y ahora dedicado a organizar una guardia para protegerse de los parricidas que, por su parte, "tras un día de duro trabajo", duermen "tranquilamente en sus camas".[98] En cuanto a la desigualdad del sacrificio entre aquellos trabajadores materialmente interesados en la mejora del destino obrero y aquellos que se entregan tan sólo por el bien de la causa, tan sólo expresar la soberbia del filántropo, que ahora rebaja la situación material y las aspiraciones morales de sus compañeros para dar a conocer mejor sus méritos:

> Cuando el señor Cabet reprocha a lo que él denomina "la oposición" el no tener ni un peso, por oposición a lo que él denomina "los burgueses", los hombres ilustrados e inteligentes, eso significa que nos habría sacado de la más profunda de las miserias para cubrirnos del oprobio de la infame ingratitud.

97. *Revue icarienne*, junio de 1856.
98. *Revue icarienne*, febrero de 1857, en: Prudhommeaux, *op. cit.*, p. 401.

> Que el señor Cabet haga públicas las cuentas de nuestros informes, de nuestras suscripciones y otros; ya veremos si éramos o no obreros hacendosos, capaces de crear nuestra independencia a través de nuestro trabajo.[99]

Frente a aquel que ha pasado a ser el "señor Cabet" a secas, esta renovada jactancia del "buen" trabajador anuncia que los tiempos del amor se han terminado.

Los trabajadores han despedido a los amigos del Pueblo, donde la repetición de las grandes escenas revolucionarias y el espectáculo de las manos callosas se renuevan en el orgullo pionero de los *self-made men*. ¿Habrá que ver en esta puesta en escena la prefiguración de los cantos que en el futuro enseñarán a los productores que no hay Salvador supremo, sino que deben salvarse a sí mismos? A menos que el asesinato mismo sea un sustituto, que el odio al Padre sea una manera solapada de vivir el fracaso del ideal comunitario, de seguir considerando como una forma de fidelidad a la doctrina el desprecio nacido de la acumulación de esas "pequeñas fricciones" que desgastaron la fe fraterna: el rencor contra los comensales que vaciaron el plato de manteca antes de que llegara al final de la mesa, el enojo contra los cocineros que hallaron una solución al problema, especialmente buena para los niños, cortándola en partes iguales; la humillación de los pedidos de ropa que debían elevarse a la Comisión; los reproches de negligencia y los consejos de economía que acompañaban su distribución; las negativas que debían soportar y el cumplimiento de las demandas de hermanos menos cuidadosos y menos meritorios; el hartazgo de ver cómo los domingos por la mañana eran cada vez menos los voluntarios para descargar el *flat-boat*, hasta el día en que sólo uno responde al llamado.[100] De ahí la ambigüedad de esas manifestaciones de ortodoxia comunitaria que se traduce en el sabotaje de los instrumentos o de las actividades de la comunidad, y el encarnizamiento contra ese Padre déspota cuya efigie es colgada

99. "Réponse de la communauté", *Revue icarienne*, julio de 1856.
100. Émile Vallet, *Communism, History of the Experiment at Nauvoo, An Icarian Communist in Nauvoo*, op. cit, p. 28-29.

o quemada, para evitar confesar con honestidad el entierro de su fe: engaño denunciado por aquellos que abandonan el campo de batalla y regresan al Viejo Mundo, dado que no hay tal mundo nuevo, para no participar en la hipócrita puesta en escena de la salvación de la República icariana:

> Pues una de dos: o quieren la Comunidad o no la quieren. En el primer caso, si ustedes quieren la Comunidad, si reconocen que es mejor que el individualismo, [...] ¿cómo han podido olvidar que su autor era precisamente el hombre a quien todos sus ultrajes van dirigidos, y que esa sola condición suya lo hace merecedor de consideración, miramientos, por no decir respeto y reconocimiento.
>
> Si, por el contrario, tras la experiencia que ustedes hicieron del sistema, lo reconocen como vicioso, imposible sin engañar al exterior, sin espionaje ni tiranía en su interior, ¿por qué, en beneficio de la verdad, de sus familias y amigos, no lo declaran abiertamente?[101]

Aquello que el tipógrafo Crétinon quisiera que sus compañeros declaren abiertamente es esa rotunda verdad que, treinta años después, el hijo del cordonero filósofo de Orsay, devenido pintor filósofo de Nauvoo, presentará una y otra vez en esta *Revue icarienne* donde los últimos colonos del "desierto" de Iowa discuten con los antiguos de Nauvoo y con los representantes del joven "movimiento obrero" la cuestión de si había o no que instalarse allí, y si lo mejor era ir en barco o en carro: "¿Por qué no ser honestos y confesar francamente que nos equivocamos; que nos pusimos un traje demasiado grande para nosotros; que hicimos todo lo posible para llevarlo decentemente, pero que es tan grande y tan amplio que, pese a todos nuestros esfuerzos para enderezarnos, lo pisamos al caminar [...]? La naturaleza no se adapta a los principios comunistas o los principios comunistas

101. Lettre de Crétinon, en: *Voyage en Icarie de deux ouvriers viennois*, op. cit., p. 244.

no se adaptan a la naturaleza humana".[102] Por lo demás, el relato de Émile Vallet excusa conjuntamente a los obreros icarianos, selección de los hombres "más trabajadores, honestos, ahorrativos, inteligentes y filántropos" de la clase obrera francesa, y a un fundador "determinado a sacrificar su carrera, su familia, su dicha y aun su vida por amor a la clase obrera": "Él y ellos eran sinceros. Pero eran humanos. El yo era demasiado fuerte para someterse a la voluntad. Estaban bajo la influencia de sus sensaciones... Naturaleza humana. La bestia comenzó a mostrarse, y destruyó todos los bellos sueños".[103]

No habría que dejarse seducir por la aparente rusticidad de esta moral. Si el filósofo individualista Émile Vallet puede, en la revista de la última parcela icariana, dialogar en nombre de la naturaleza humana, se debe a que esta última ya no es, en 1885 en Nauvoo, lo que era en 1845 en Orsay: la falsa naturaleza producida por una mala organización social y una educación viciosa que debían ser corregidas por la organización racional y la "fuerte educación" de la ciudad nueva. Ella también se ha puesto a la par de ese progreso, de esa ciencia, de esa industria y de esa educación que, desde hace cuarenta años, unieron de múltiples e imprevistas maneras las razones del individualismo y las del comunismo, las vías de la gran empresa y las de la emancipación de los trabajadores. Vallet no invita a sus adversarios y amigos comunistas a participar de la conciencia de la inmutabilidad de las sociedades humanas ni al retorno a los antiguos valores, sino a la comprensión de esta evolución que, al transformar a un mismo tiempo las condiciones materiales y la mentales, unirá las incompatibilidades de ayer y volverá posible de verdad aquello por lo cual los icarianos soñaron y lucharon.

Este llamado a una experiencia común está dirigido a quienes se volvieron a los combates del individualismo sin dejar de ser militantes del progreso y a quienes, después de la muerte del Padre, siguieron adelante con el sueño icariano: la mayoría se fue a la tierra prometida de Iowa; los fieles del Padre, se reunieron en Saint Louis

102. *Revue icarienne*, agosto de 1884.
103. Émile Vallet, *op. cit.*, pp. 27-28.

primero y luego en Cheltenham, paradas en el camino de un desierto al que nunca llegarían. El filósofo de Nauvoo discute con los primeros, pero la historia de los segundos sin duda ilustraría mejor su filosofía de la historia icariana. Pues, mientras que los "fuertes" de la mayoría obraban con el fin de liquidar las deudas en Nauvoo y desbrozar las tierras de Corning, los cordoneros y talladores, los "débiles", los buenos alumnos y los palabreros de la minoría se aplicaban en plantear las leyes y los principios de una República donde ahora la muerte misma del Padre obliga a cada ciudadano a asumir su carácter históricamente inédito: "Inauguramos algo para lo cual no tenemos ejemplos [...]. Hemos visto pueblos guerreros, sociedades secretas, de las naciones industriales y artísticas; nosotros queremos ser un Pueblo REFORMADOR, un Pueblo FILÓSOFO".[104]

Así pues, este pueblo filósofo se hace cargo de la doctrina y de la organización icarianas. Se dedica a sopesar cada artículo de su nueva Constitución y, a falta de trabajo más remunerativo, ocupa su imprenta en la redacción de su *Bulletin des Lois: Loi du Contrat social*, adoptada al cabo de cinco sesiones, *Loi sur l'Organisation du travail, Loi sur le tabac*, Reglamentos de inventario, Reglamentos sobre las relaciones con extranjeros, etc. Retoma solemnemente un *Curso icariano*, que ya no consiste en la prédica del Padre, sino que se ha convertido en una escuela donde los jóvenes egresados de la escuela icariana se instruyen a sí mismos instruyendo a los demás, y donde ciudadanas que aún no tienen derecho de voto toman la palabra: la ciudadana Grubert, viuda del maestro de música de Nauvoo, enseña *En qué consiste la verdadera felicidad*, y su hija Claudine es juzgada lo bastante experimentada para analizar *Las Causas del mal*; la ex directora de la escuela de niñas de Nauvoo exalta las virtudes de *La cortesía* y su hijo Charles Raynaud las de la *Emulación*, en tanto que Jules Clèdes celebra *La fraternidad* y Louis Gillet *La buena voluntad*. El presidente Mercadier, por su parte, se preocupa particularmente por las *fiestas públicas* que "deben formar parte de la enseñanza y, por consiguiente, formar un sistema completo relacionado con el

104. Discursos de Mercadier, *Inauguration du Cours icarien*, París, 1858.

orden social que se proponen establecer".[105] Ese orden es el de un pueblo trabajador que repudia a la vez la vanagloria de los nuevos leñadores, mineros y marineros de Nauvoo y esa rutina familiar que consumía en reparaciones y remiendos inútiles las fuerzas de trabajo sustraídas al trabajo productivo. La ley sobre la organización del trabajo reforma talleres que en adelante deberán hacer informes serios y exige, en su artículo 79, ese silencio que es "una cuestión de salvación",[106] mientras que la "Comisión de supresión", eliminando "al menos el remiendo", concentra las fuerzas de las costureras y talladoras –que comienzan a mecanizarse– hacia la producción y la venta. Y la transferencia de la comunidad en la propiedad de Cheltenham abre –cuando menos mentalmente– el campo para nuevas industrias remunerativas: una hilandería, una cervecería, una casa de salud y viveros para los cuales se ha solicitado a los icarianos de Francia granos de diez variedades de coles, cuarenta clases de vegetales, muchas variedades de cereza, duraznos, ciruelas, damascos y grosellas, y sesenta variedades de flores de tierra a la espera de que se construyan invernaderos...

Sin embargo, la lectura de los balances del gerente Mercadier genera dudas acerca del porvenir de ese pueblo filósofo cuya vocación no es cultivar su jardín, sino –como nunca antes– acumular las fuerzas materiales para la edificación icariana en el desierto. Todos se felicitan de que la Colonia –al fin precisa en ese trabajo de contabilidad que no era el punto fuerte de Cabet– comience a obtener ganancias: "Ganamos alrededor de 140 dólares por semana, a saber: talladores, 100 dólares; cordoneros, 15; toneleros, 15; y diversos, 10 [...]. Estimo que, esta temporada, produciremos un promedio de 180 dólares por semana".[107] Pero también hay preocupación: al ritmo de la economía y de la buena voluntad comunitarias, ¿cuántos años serán necesarios para realizar la acumulación primitiva icariana? ¿Y cuántos artículos habrá que añadir a la *Loi d'Organisation du travail* para acabar con las disposiciones rebeldes del albañil Loire, que llega

105. Cheltenham, *París*, p. 16.
106. *Notre situation à Saint-Louis*, París, 1857, p. 9.
107. Cheltenham, *op. cit.*, p. 8.

tarde al trabajo, es lento, conversa mientras trabaja, dijo que nadie querría deslomarse en el telar, se negó a recoger moras y se burló de quienes lo hacían, hizo con el ciudadano Dazy una especie de curso de inglés para el cual interrumpía su trabajo, cenó en casa de un disidente hostil, perturba la Asamblea y lo critica todo?[108] Ahora bien, con esta voluntad de endurecer la legislación icariana, ¿no se corre el riesgo de que el remedio sea peor que la enfermedad? Pues la pasión legislativa del pueblo filósofo quizá sólo se opone en apariencia al desorden de la producción, y bien podría remontar a la fuente única de todos los males comunitarios: la perversión del espíritu icariano por el espíritu revolucionario. A juzgar por la lectura de los informes de las sesiones que la Asamblea General dedica a la revisión de la Constitución, ante todo se admira la gravedad de tono y la aptitud para los arduos debates adquirida por los ex alumnos del profesor Cabet. Por desgracia, el resultado de estos extensos y minuciosos debates, de los proyectos exhibidos en el refectorio para contribuir a la reflexión de todos, de los trabajos de la Comisión de conciliación y de las discusiones suplementarias desarrolladas después de la cena en el taller de los talladores, es una nueva escisión que, en marzo de 1859, arrebata a la colonia el tercio de sus miembros y lo esencial de la vieja guardia de los devotos...

Pero nada de todo ello resulta sorprendente. Pues esos viejos icarianos están, evidentemente, más afectados por el vicio original de la comunidad: la confusión del espíritu revolucionario y del espíritu icariano, difícilmente combatido entre 1840 y 1847 por la prédica de Cabet, definitivamente reinscripta en su pensamiento y en su comportamiento por la desdichada revolución de febrero, y confirmada por los grandes debates de Nauvoo. Por eso, no debemos sorprendernos ante la aparente inconsecuencia de esos veteranos comunistas. Todos seguían considerando que su espíritu de solidaridad revolucionario era su espíritu de fraternidad icariano, y que su pasión republicana por las leyes y los reglamentos era el sentido del orden comunitario.

108. *Nouvelle revue icarienne*, 15 de noviembre de 1858.

Por lo demás, el presidente Mercadier en Cheltenham y el responsable del Buró de París, Béluze, no se afligen por aquello que resultaría ser menos una nueva disidencia que el fin de una época: la del decenio revolucionario cuyos ex combatientes representaban una vez más, donde fuera que pudieran hacerlo, la tragedia como farsa. Librados de todos estos falsos icarianos, tanto más falsos cuanto que eran más antiguos en la carrera, Icaria al fin podrá comenzar: "Recién hoy somos dueños de nosotros mismos y podremos comenzar a fundar Icaria".[109] ¿Es necesario hacer una verificación práctica de esta afirmación? Durante los tres meses de la discusión parlamentaria, la ganancia semanal promedio de la colonia fue de 137 dólares. En mayo y junio, con 37 trabajadores menos y talleres por reorganizar, se pasó a 193 dólares. Estas cifras son "más elocuentes que cualquier palabra nuestra" para juzgar la prehistoria icariana e indicar la vía regia de su historial. Con los jóvenes que aprendieron la verdadera fraternidad en la escuela icariana, los recién llegados para los cuales ahora también se organizan en Francia cursos icarianos, y los ciudadanos ilustrados que acceden a responsabilidades nuevas, el pequeño núcleo de los auténticos icarianos al fin podrá entrar en el camino de la edificación icariana. La nueva era, inaugurada el 1° de mayo de 1859, debe revelar en toda su pureza –manchada en el pasado por la jactancia revolucionaria de los soberbios– el principio del progreso, el trabajo: "Tras la última crisis, se han dejado de lado las discusiones, y el reino de la producción ha sido inaugurado".[110] Para organizar ese reino, el presidente Mercadier elaboró un plan decenal: dos años para saldar las deudas de la Colonia, dos años para su consolidación, y seis años de fuerte producción para reunir el capital de la fundación de Icaria en el desierto: esos 500 mil dólares que Cabet, como todos los reformadores de su generación, esperaba de la generosidad de los hombres simpáticos a la causa del progreso. La nueva era, la de la economía, debe ir más allá de la dualidad del trabajo y de la propiedad donde permanecía confinada:

109. *Lettres icariennes*, t. I, p. 91.
110. *Ibid.* p. 268.

> Practiquemos esa clase de economía y de trabajo basadas en el interés bien comprendido y en el amor a la Comunidad, economía y trabajo que vienen de sí, que se presentan en todo momento, que realizan constantemente pequeños valores y que, al final del año y al cabo de muchos años, producen hombres considerables. Seamos asiduos y seamos puntuales; demos pruebas de esa iniciativa y de ese gusto que, sin más esfuerzo o trabajo, a menudo duplica las ganancias. Que nuestra prudencia se rija por los peligros de la aclimatación. Adquiramos, asimismo, esa audaz destreza tan necesaria para colonos como nosotros [...] Adecuémonos cada día más a esa rapidez y a esa facilidad de los americanos, gracias a las cuales América adquiere un rápido e importante crecimiento.[111]

¿Esta ciencia comunista del Bonhomme Richard, reinventada por el presidente productor de Cheltenham, no tiene en sí cierto retraso respecto de la marcha de ese progreso económico que pretende abrazar? Se la intuye dividida entre una concepción pionera de la "audaz destreza" y la "presteza" de las grandes empresas americanas y la vieja moral del ahorro: es necesario hacer coincidir el objetivo productivista con la formación de icarianos que deben ser fraternales antes de ser fuertes y ahorrativos, antes de ser emprendedores: para emprender la lucha por la acumulación icariana, se requieren individuos acordes a la definición del icariano "probo, honesto y laborioso, pero sobre todo bueno y fraternal".[112] A ello tienden los Cursos icarianos, y también esos divertimentos dominicales de los que deben participar hombres y mujeres, jóvenes y viejos, y en los que la buena voluntad cuenta más que la destreza. Tal es esa velada del 13 de noviembre de 1859 donde, una vez que el ciudadano Droussent, cordonero y miembro de la Comisión de divertimentos, hubo anunciado el comienzo de la fiesta, los alumnos hicieron sonar una marcha "menos nueva que bonita" y que "según la opinión general"[113]

111. *Ibid.*, p. 176.
112. *Ibid.*, p. 304.
113. *Ibid.*, pp. 229-232.

dejó mucho que desear. Luego la ciudadana Defay cantó, con una voz ligeramente velada por la emoción de esa primera actuación, la romanza *Marguerite, Fermez les yeux*. La ciudadana Bira, mujer del último soldado de la Primera Vanguardia, estaba resfriada y dio pruebas de buena voluntad al cantar *Le Petit Mousse blanc*. La ciudadana Vinsot cantó bien *Balthazar*, canción en la que se describe el sacrificio de Lázaro en la puerta del rico; y la hija del difunto tallador Gluntz cantó para ella una canción de circunstancia, *L'Orpheline*. Las muchachas también recitaron poemas, que mezclaban la elegía con la crítica social: *L'Enfant du riche et l'Enfant du pauvre, Naître, croître et vieillir,* de ese Joseph Déjacques que, por su parte, no tiene suficiente sarcasmo para el virtuoso círculo familiar icariano, y *Le ruisseau* del joven Charles Raynaud. Declamaron con naturalidad y expresividad, pero con gestos acotados y con una dicción demasiado breve para fragmentos que reclamaban gestos amplios y una palabra pausada y acentuada. El joven Louis Gillet reavivó un poco el lánguido clima exhibiendo un disfraz extravagante con el que cantó *Le Fulmiconton*. Por tal razón, el público le perdonó que se equivocara y tuviera que recomenzar. Sin embargo, si bien la asistencia aplaudió de corazón todas las manifestaciones de la buena voluntad fraterna, aquello que supo despertar su entusiasmo fue una canción recuerdo de 1848, y toda la asamblea, en ese impulso patriótico, repitió junto con el ciudadano Sainton el refrán de *Chant des soldats* de Pierre Dupont:

> *Los pueblos son nuestros hermanos* [tres veces]
> *Y los tiranos, nuestros enemigos.*

La velada, que terminó con otro recuerdo, *Le Chant du Départ icarien*, permitió que cada cual se retirara con "el corazón contento, el alma radiante, la conciencia tranquila; y, por tanto, dispuestos a retomar el trabajo al día siguiente con una fuerza y un ardor renovados"; y Mercadier puede subrayar con satisfacción la diferencia con esas recreaciones del individualismo compuestas por "burdas comedias, sucias mascaradas, innobles, asquerosas, degradantes, y todo eso

junto".[114] Y, por cierto, los recién llegados y las recién llegadas son sensibles a este progreso de las costumbres comunitarias que resulta de la supresión del tabaco de los cursos y divertimentos icarianos. Las mujeres, en especial, son sensibles a este progreso del comportamiento masculino, tal como lo señala la mujer de Lavat: "Nunca se oyen malas palabras; se puede estar con ellos en todas partes y a cualquier hora; no tenemos motivos para ruborizarnos, pues todos, desde los más pequeños hasta los más grandes, nos manifiestan el mayor de los respetos".[115] A estas apreciaciones responden el espanto y el rechazo de aquellos y aquellas que debieron dejar de manera definitiva o provisoria la colonia por motivos familiares, tales como el ciudadano Sauger o la ciudadana Mauvais:

> Aquí estamos en la tierra de exilio... Cuando se ha probado la vida icariana y cuando se es un poco icariano, ya no se puede vivir en este caos... El viejo mundo me da miedo; no puedo vivir en él por mucho más tiempo... Me partiría el corazón tener que ver mujeres desdichadas, en harapos, sucias, utilizando palabras que por lo general yo no comprendía, pero que podía adivinar sumamente groseras. También sufrí mucho en el taller donde trabajé. Nunca pude conversar racionalmente con las obreras que trabajaban junto a mí. Sólo se interesan en futilidades o bien se calumnian unas a otras.[116]

Paradoja de la colonia icariana: mantiene viva la nostalgia de aquellos que la dejaron, mucho más de lo que retiene a quienes aún residen en ella. "La decencia reinante y el destierro de los términos groseros que existían en los talleres del individualismo me probaron una vez más que la Comunidad moralizaba a los hombres",[117] declara a modo de despedida de la colonia, el ciudadano Corne. Estos cumplidos de

114. *Ibid.*, p. 232.
115. Carta de la mujer de Lavat, *ibid.*, p. 329.
116. Cartas de Sauger y de Claudine Mauvais, *Nouvelle revue icarienne*, 15 de diciembre de 1859 y *Lettres icariennes*, t. I, p. 133.
117. *Lettres icariennes*, t. I, pp. 214-215.

moralidad no podrían compensar los brazos que se sustraen a la realización del plan decenal icariano. Por eso, el discurso presidencial sobre la *Economía* del 24 de junio de 1860 permite prever para 1861 una concepción más combativa del trabajo y de la economía icarianas. En 1861, los talleres deberán llegar a "confeccionar a lo grande, a trabajar rápido, a no perder un solo instante en el año", y a la vez la colonia deberá salir de su rutina familiar para proyectar el lugar de su producción y de su consumo en un orden que ya no es el de los intercambios comerciales, sino el de los intercambios del mercado mundial:

> En 1861, habrá que ocuparse de un punto que hasta el día de hoy fue descuidado: el Comercio. Nuestros principios, es preciso decirlo, han abolido el comercio. En lo que a nosotros respecta, aun cuando comprendemos cabalmente el significado de esta frase, seguiremos convencidos de que el comercio no queda abolido en aquellos aspectos en que sea útil. Nos proponemos abolir el fraude, la pérdida de tiempo, la avaricia y la acumulación de mercaderías, es decir, los abusos y los inconvenientes del comercio. Pero el comercio, considerado como intercambio de productos, debe ser alentado y practicado por nosotros [...]. Hasta aquí ha sido demasiado descuidado en la Comunidad; este descuido constituye un mal, y no menor. Debemos comenzar a repararlo informándonos acerca de los principales productos que consumimos y de los países que podrían procurárnoslos. Debemos conocer los productos y las materias primas provistas por los mercados de Nueva York, de Inglaterra, de Francia, de París, de Río de Janeiro, de Buenos Aires, etc. [...] En 1861, debemos comenzar a familiarizarnos con la lengua y las costumbres comerciales.[118]

Al prefigurar la problemática y la retórica de los capitalistas de Estado comunistas de 1920, el economicismo comunista de 1860 no traiciona sino su propia irrisión en una situación en que reconoce

118. *Lettres icariennes*, t. I, pp. 341 a 343.

que una reserva de 200 dólares podría ser muy útil para los gastos imprevistos de la comunidad, y en que, a falta de capital o de Estado, ni siquiera dispone de ese "ejército industrial" que define la ley icariana sobre la organización del trabajo. Pues, si bien los recién llegados de 1860 ya no son esos revolucionarios incorregibles de los que la colonia al fin ha podido librarse, lo cierto es que no resulta fácil decir lo que son: el ciudadano Fortel no fue lo bastante serio ni lo bastante icariano para ser admitido al cabo de su período de prueba; el hijo de Sablier no era en absoluto icariano, y su padre –cuya Oficina en París había pagado el aporte en concepto de los servicios brindados por ese veterano de la propaganda– no era más icariano que el hijo; la ciudadana Palis, que aseguraba estar preparando la llegada de su marido, en verdad no cruzó el Atlántico sino para escaparse de él; la mujer de Michel había sido presentada como una persona que lo ignoraba todo sobre la causa icariana, y esa opinión pareció plenamente justificada. En cuanto al ciudadano Tesson, camufló su dinero, criticó el escaso progreso de Icaria y puso fin a su experiencia declarando que: "dio muchas pruebas de compromiso y que está harto".[119] Es comprensible que el presidente Mercadier se pregunte y pregunte al responsable parisino de las partidas "si habrá muchos más icarianos de ese tipo y si deben seguir con el proyecto icariano". Pero, ¿de qué se queja exactamente? Ya no quería revolucionarios, y éstos de ningún modo parecen afectados por la fiebre de las barricadas; quería hombre buenos, honestos, laboriosos y fraternales, y éstos probablemente lo fueran; sin embargo, en Francia, "con su vida arreglada desde hacía tiempo, sus costumbres, etc." les faltaba una virtud, "a la que nunca habían visto de cerca en Francia: la perseverancia en el trabajo en medio de las adversidades".[120] De hecho, estos recién llegados suelen decirlo a modo de disculpa: no son "hombres de lucha": no son disidentes, ni revolucionarios, ni *falsos icarianos*; simplemente son *no icarianos*, una nueva variedad de la inagotable familia de aquellos que vienen a disfrutar de Icaria, pero no a fundarla.

119. *Ibid.*, t. II, pp. 6-7 y 14-16.
120. *Ibid.*, p. 292.

Ahora bien, ¿este malentendido recurrente era una consecuencia de la falsa vía adoptada por Icaria? El presidente mismo lo reconoce, sin darse cuenta de ello, cuando analiza las razones de estos icarianos de paso: "Con o sin razón, lamentamos la posición material que dejamos atrás, y dado que ninguna filosofía ha venido a colmar el vacío que puede crearse a causa de la privación de algunas satisfacciones materiales, cunde el desaliento".[121] Pero, ¿esta falta de *idea filosófica* no podría, acaso, ser imputada a la Colonia antes que a los recién llegados? ¿Estos últimos no se quejan de la "tan escasa armonía, tan escasa simpatía y fraternidad que reina entre los miembros de la Sociedad"? ¿Acaso no denuncian el abandono en que se encuentra la educación icariana? Ya al desembarcar, los sorprende no ser recibidos con las solemnidades que en el pasado caracterizaban el recibimiento fraternal.[122] A esto, por cierto, la Comunidad podría responder: no hemos podido recibir solemnemente a los recién llegados porque la Colonia estaba demasiado absorbida por el trabajo; tal es el caso, por ejemplo, de su presidente, el ex estudiante de derecho Mercadier, quien pasa el día entero trasladando cargas entre Cheltenham y Saint Louis, y pone vendas a sus animales, antes de dedicarse a su trabajo nocturno de administrador. Sin embargo, esta buena razón revela el vicio radical del camino elegido, ese vicio que Béluze verdaderamente intentó combatir cuando escribía a Mercadier

> más de cien páginas para demostrarle que, al elegir un Presidente, la Sociedad se había propuesto adjudicarse un guía y a la vez un administrador, y no un carretero y un misionario; que las funciones de presidente eran esencialmente y ante todo el rol de vigilancia y [el] de iniciación; que debía vigilar todas las partes y el conjunto del movimiento social, a fin de velar por el respeto de los reglamentos y sobre todo por el respeto y la práctica de ese principio en la Sociedad.[123]

121. *Ibid.*, p. 141.
122. *Ibid.*, p. 303.
123. *Lettres icariennes,* t. II, p. 304.

En este camino de trabajo y de producción, que inicialmente le pareció acuñado por el principio icariano, el guardián de la herencia reconoció demasiado tarde la última y más solapada forma de corrupción de la doctrina, nacida de esa impotencia revolucionaria que se relaciona con el espíritu de goce. La entrega absoluta de ese presidente carretero, ¿qué otra cosa es si no la reproducción invertida de la demagogia de los "fuertes" y de los "rojos" de Nauvoo, "la aplicación en nuestra Colonia del gobierno directo del pueblo, esa quimera inventada por los celos en medio de nuestras discordias y de nuestras revoluciones europeas"?[124] Si se pone en el lugar del Padre, iniciador del nuevo mundo moral, a un intelectual trabajador de choque y si se hace residir el porvenir del comunismo en el mero desarrollo de la productividad y el aprendizaje del comercio, no hay motivo alguno para sorprenderse de ver llegar hombres que evalúan a la comunidad en función del bienestar que ésta les pueda procurar. Pues no se hace sino confirmar la versión espontánea y estrecha de los trabajadores:

> La gran mayoría sólo ve en la doctrina icariana un sistema de organización social que protege a los trabajadores de la miseria en mayor medida que el individualismo [...]. Lo que mejor comprenden es la organización del trabajo en común, que permite –gracias a la explotación de las máquinas y el empleo de nuevas fuerzas que la Ciencia ha puesto a disposición de la humanidad– una producción lo bastante considerable para satisfacer ampliamente las necesidades de todos [...]. Pero, ya lo hemos visto, ése sólo es un aspecto, una parte de nuestra obra: el sistema de organización social; queda el aspecto moral: la doctrina.[125]

Por consiguiente, el deber de la propaganda icariana era restablecer la primacía del mandamiento moral por sobre la organización material. Sin embargo, en vez de hacer eso,

124. *Ibid.*, p. 305.
125. *Ibid.*, pp. 308-309.

> nuestras publicaciones por lo general no contienen sino informes de las operaciones de la Sociedad, sus leyes, sus reglamentos, en suma, todo lo que constituye la organización del sistema icariano. Pero tenemos una laguna importante en nuestra enseñanza, y la consecuencia de esa laguna es que estamos formando icarianos incompletos; por eso, solemos encontrar, ya en las cartas de los miembros de la Colonia, ya en las quejas de los disidentes, frases como éstas: “estoy a gusto” o “no estoy a gusto” en la Comunidad; tales frases son cuanto menos extrañas en boca de hombres que asumieron el título de soldados de la humanidad; hombres que dejaron a sus familias y su país para recorrer tres mil leguas de distancia con el fin de fundar una sociedad modelo cuyo objetivo es regenerar al mundo.[126]

Si los educadores se dejan educar por aquellos a quienes deberían instruir, el fracaso es ineluctable; y una lógica impiadosa gobierna esta situación aparentemente paradójica: desde el punto de vista material, la sociedad de Cheltenham “parece vivir, y la vida en ella parece más poderosa que nunca”, mientras que desde el punto de vista moral “se disuelve, por así decir, y desmigaja de a poco”.[127] Impotente en adelante para corregir el vicio que destruye a la Colonia, el responsable de la Propaganda prefiere abandonarla a su destino.

Más de un comentario podría hacerse sobre el análisis del ciudadano Béluze, en especial con respecto a esa “potente vida material” que él contrapone a la atonía moral de la Colonia. A decir verdad, la Colonia agoniza por no haber podido cumplir el primer objetivo de su plan: saldar sus deudas. Y esto se dio así porque el momento elegido para su despegue desdichadamente coincidió, en primer lugar, con la crisis y, en segundo lugar, con la guerra civil en la que la mitad de sus miembros partieron para defender la causa del derecho y de la libertad. Y, ¿acaso la explicación que vincula la persistencia de la quimera demagógica con el egoísmo destructor de la comunidad no entraría en

126. *Ibid.*, p. 312.
127. *Ibid.*, p. 303.

contradicción con la perseverancia de estos rebeldes de Nauvoo, que en adelante, y durante tres decenios más, enarbolarán solos la bandera icariana en su retiro granjero de Corning? Pero ahí no está lo esencial. Está más bien en la manera como el guardián de la Doctrina esquiva, y luego invierte, las preguntas que todos tienen derecho a hacerle: ¿de qué modo deberían proceder –o haber procedido– para imprimir en los espíritus esa doctrina tan simple que el maestro había expuesto en tantos artículos, folletos, cursos y discursos, sin haber logrado formar un solo icariano verdadero? ¿Mediante qué actos debería manifestar –o haberse manifestado– esa fraternidad comunitaria que no se identifica con la solidaridad revolucionaria ni con el rigor constitucional ni con la tensión colectiva de la producción? ¿Cómo forjar esa fe icariana que constituye la condición necesaria para lanzarse a la práctica, pero que a la vez esta última no deja de corromper? ¿Deberá Icaria perecer sin haber llegado siquiera a existir, por no haberse sabido jamás qué era realmente un icariano?

En este punto, el ciudadano Béluze invierte el problema, bajo la modesta apariencia de una solución práctica para el problema de la formación icariana. En efecto, ya quedó probado que ningún curso de fraternidad podría reemplazar ese período de transición entre individualismo y comunismo que el autor del *Voyage en Icarie* había previsto para formar las ideas, las costumbres y las capacidades icarianas, pero que el fundador de Icaria, perseguido por sus enemigos y urgido por la impaciencia de sus discípulos, no había llegado a realizar. Ahora bien, existe, en el seno mismo del viejo mundo, un sistema de transición destinado a desarrollar al mismo ritmo las capacidades prácticas, la inteligencia y el sentido de la fraternidad: ese sistema es la Asociación. Sin duda, muchos alegarán que ya se había intentado esta experiencia en 1848 y que no dio grandes resultados materiales ni morales. Pero "esta clase de operaciones nunca tiene éxito en los tiempos de desórdenes que siguen naturalmente a las grandes conmociones sociales. Para desarrollarse, esas instituciones requieren calma en los espíritus y seguridad en los negocios y en el

trabajo".[128] Y la prosperidad de los talladores de limas, de los carpinteros de sillones, de los torneadores de sillas, de los fabricantes de pianos, de los albañiles y hojalateros-lampareros, da clara cuenta de la viabilidad económica y del poder de educación social de esta institución. Así pues, es necesario acompañar resueltamente el nuevo desarrollo que experimenta el movimiento de las asociaciones, para que éstas lleguen a ser "verdaderos semilleros donde habrán de formarse icarianos deseosos de practicar cabalmente esa solidaridad a cuya práctica estarán habituados".[129] Algunos podrían replicar que este camino no es más adecuado que el de Mercadier, a la hora de separar la idea icariana de la progresión ambiental de las ideas de producción y bienestar. Y asimismo podrían evocar el desprecio del teórico de Icaria por esas pequeñas asociaciones apenas útiles para mejorar el destino individual de sus miembros, pues eran incapaces de servir a la gran causa de la humanidad. Pero eso es precisamente lo que diferencia al nuevo proyecto de la falsa vía economicista de Cheltenham. Los límites mismos de la asociación impiden la confusión que ésta alentaba entre la mezquindad de la organización del trabajo y el nuevo mundo comunista: "Ante todo, no debemos temer que las ideas de asociación absorban las ideas icarianas. Eso es imposible. ¿Acaso el pálido brillo de la estrella eclipsa la brillante luz del sol? ¿El arroyo absorbe al río? No. Las asociaciones llegarán a ser verdaderos semilleros de icarianos".[130]

Pero, ¿los icarianos que sostienen este discurso suponen que sus hermanos son tan ignorantes como para no saber que en el orden de la ciencia, que ahora rige el progreso humanitario, la proporción de la estrella al sol es precisamente inversa? La aparente modestia de la moral provisoria que reserva el sueño de la Tierra Prometida está ahí tan sólo para ocultar que ya no hay tal Tierra Prometida y que la gran Idea tan sólo era, precisamente, uno de esos arroyitos que, creyendo alcanzarlo, acaban por perderse en el inmenso río del progreso. Hay que hacerse a la idea, sin mucho desgarramiento, de que la moral no

128. Lettre circulaire de Béluze, enero de 1863, p. 3.
129. Ibid., p. 3.
130. *Rapport de la Commision nommée pour vérifier la gestion du citoyen Béluze*, noviembre de 1862.

es capaz de engendrar un mundo nuevo para una Humanidad regenerada, y que a lo sumo puede regular las relaciones entre el progreso objetivo manifestado en las realizaciones científicas e industriales nuevas y la educación de los individuos. La asociación ya no es el resultado del esfuerzo moral destinado a encauzar los vicios de una falsa educación social, sino que es una "necesidad para nuestra época". ¿Acaso no se impone incluso a quienes menos simpatía sienten por ella, a los "favorecidos por la fortuna"? "En vano los filósofos y los moralistas habrían predicado la unión, la solidaridad, la asociación" a esos egoístas. Sin embargo, el desarrollo de las fuerzas productivas, por su parte, los ha obligado a crear esas sociedades por acciones, en las cuales el propietario se asocia con su portero y con el comisionario de la esquina de la calle: "Aquello que el filósofo no habría sabido hacer, el vapor lo ha realizado".[131] Por último, lo mismo sucede con esos obreros cuya situación debería llevar espontáneamente a la asociación. Si la propaganda no ha podido llevarlos sino muy modestamente hacia ella, la obligación se la impondrá. Pues tienen frente a sí esas máquinas que hoy compiten con ellos, pero que mañana podrían ayudar a reducir sus esfuerzos y aumentar su bienestar: "Es la herramienta de su emancipación; ellas los convertirán en verdaderos ciudadanos, en hombres independientes y libres":[132] por supuesto, con la condición de que se aseguren el dominio intelectual y material, y, para ello, la asociación es su única oportunidad. La fuerza combinada y el trabajo objetivado de la máquina imponen la asociación y le proporcionan su modelo: identidad nueva de la necesidad y de la libertad que da a la asociación los mismos atributos y los mismos efectos que la máquina: "Ella hará libre al trabajador, y entonces podrá elevarse a la dignidad de hombre libre, brindará holgura a su familia y facilitará el desarrollo intelectual y moral de todos sus miembros".[133] Por consiguiente, es inútil enredarse para saber quién libera a quién: si la asociación es liberadora pues permite apropiarse de la máquina o si la máquina es liberadora en tanto propiedad de la

131. Béluze, *Les Associations, conséquences du Progrès*, París, 1863, p. 40.
132. *Ibid.*, p. 28.
133. *Ibid.*, p. 20.

asociación. Pero una cosa es cierta: el esfuerzo, la moral o la lucha del trabajo que, ayer, oponían los caminos del progreso a las vías del egoísmo no tiene sentido sino en el marco de ese movimiento objetivo que no establece la majestad del trabajo sino como majestad de la industria, más allá, pues, del trabajador: "El trabajo que, aún ayer, era despreciado y dejado de lado por aquellos que podían sustraerse a él ahora es apreciado; da lugar a las mayores solemnidades de las naciones; se le dedican espléndidos palacios, y grandes recompensas son entregadas a los ganadores de esos grandes concursos que los pueblos modernos han instituido bajo el nombre de 'Exposición de los productos de la industria'".[134]

Si el reino del trabajo puede anunciarse hoy y autorizar mañana la exhibición renovada del productor glorioso, se debe a que ya ha sido objetivado, con independencia de los cerebros y de los brazos de los obreros, en los palacios de las máquinas y las fiestas de la industria. Esta objetivación permite salir del círculo vicioso de la comunidad, la única capaz de realizar las aspiraciones de los trabajadores, pero cuya realización estos últimos no pueden emprender sin destruir su principio rector. El sueño comunista sólo podrá salvarse si se lo sustrae de esta contradicción que, sin cesar, infiltra el goce en el corazón de la entrega, el individualismo en el corazón de la comunidad, el viejo mundo en el corazón del nuevo mundo. La objetivación del reino del trabajo en adelante le impedirá confundirse con ese reino animal del goce egoísta cuya impaciencia se disfrazaba de orgullo productor y fraternidad comunista. No fue la edad de hierro de la máquina aquello que puso fin a la edad de oro del sueño comunista; por el contrario, porque la comunidad es imposible, la máquina ofrece su promesa a quien acepte diferir su sueño y reconocer que la única vía para una sociedad nueva tiene su principio en la socialización objetiva de las fuerzas productivas, donde la libertad establece un nuevo pacto con la necesidad; y el principio del bienestar, con el de la educación.

Es preciso dejar de lado la comunidad para abrir un camino al comunismo, camino que también es el de todos. Es muy cierto que

134. *Ibid.*, p. 20.

no había tal Icaria; y el tallador Bourgeois murió en ese desierto llamado Dallas sin haber podido visitar, tal como les había prometido, a sus hermanos de Corning. Pero quizá había que perderse en la búsqueda para encontrar, sobre el gran río que la navegación a vapor recorre desde Nueva Orleans hasta Nauvoo, pasando por Saint Louis, el verdadero camino de un mañana feliz. Ya no hay antiguo o nuevo mundo, caminos del comunismo que vayan hacia tierras distintas del individualismo. Los conflictos futuros sobre lo posible y lo imposible, la reforma y la revolución, suponen el reconocimiento de la nueva geografía de los caminos del porvenir. La frase escandalosa de un traidor del porvenir resume bien la certeza ineluctable que se ofrece a todos: en adelante lo que importa no es el objetivo sino el movimiento, no es la Tierra Prometida sino el río, no el río sino la máquina que lo recorre y lo domestica. Sólo esa certeza común puede decirse y practicarse de dos maneras. Por un lado, aquella que el filósofo de Nauvoo, Émile Vallet, enseña conjuntamente a los últimos veteranos de Icaria y a los jóvenes e impacientes anarquistas de Europa: la de la República industrial, reformista y educativa:

> La pera debe madurar antes de caer [...], pero estamos cansados de esperar, ese método evolucionista suyo es demasiado largo, podrán alegar ustedes; si, gracias a una ofensiva audaz, pudiéramos adueñarnos de la situación y poner nuestras ideas en práctica, forzaríamos la marcha del progreso. Quizás ustedes tengan razón, pero para llevar a cabo una ofensiva audaz, es preciso tener la fuerza suficiente, y ustedes no la tienen. Luego, dado que el pueblo no está a la altura de esa empresa se volverá contra ustedes ante el primer error que cometan [...]. La nueva condición económica, la gran producción, va a imponer una nueva organización social, como la presente se impuso a las precedentes.
>
> La máquina es nuestro salvador.[135]

135. Carta de Émile Vallet, *Revue icarienne*, enero-febrero de 1886.

Frente a esta sabiduría que no promete la salvación por el vapor sino al costo de reducir su velocidad al ritmo de la maduración de los frutos, se encuentra la otra vía que de antemano reconoce en ella las propiedades de aquello que todos los revolucionarios presienten como la verdadera energía de la revolución: esa energía eléctrica cuya simultaneidad resuelve el problema imposible del comunismo: hacer coincidir en un mismo destello el progreso de la producción y el de los espíritus. Ése es el porvenir que ya en 1850 un comunista sin comunidad, el tallador encargado del negocio icariano de Saint Louis, indicaba a sus hermanos de Lyon:

> Para expresarles en pocas palabras el estado de América en la actualidad, les diré que, en lo referente a los trabajadores, todo sucede absolutamente como en Europa. Hay ricos y pobres, explotadores y explotados. Por esa razón, la cuestión social se agita en todas las grandes ciudades [...]. En nuestra ciudad, se desarrollan reuniones donde acuden comunistas para hacer propaganda, y muy pronto habrá más comunistas en América que en Europa [...]. La cantidad de obreros sin trabajo, e incluso la cantidad de mendigos, aumenta rápidamente en los Estados Unidos, pero el progreso social marcha tan rápido como los barcos a vapor sobre los ríos.[136]

136. Gluntz a sus amigos de Lyon, *Le Populaire,* agosto de 1850.

EPÍLOGO
La noche de octubre

La noche de octubre

¿Noche de batallas perdidas, alba de tiempos nuevos? ¿Quimeras desvanecidas bajo el sol de la ciencia, palabra antaño solitaria convertida en carne y sangre de un movimiento socialista que concuerda con la ley de la universal evolución de los seres? Por supuesto, están aquellos a quienes una larga práctica en materia de contabilidad de asociaciones obreras permite hacer cálculos sin resto. Tales son los antiguos hombres de barricadas, Abel Davaud y el ex tallerista Magloire Capron, cuyo *Monitor de los sindicatos obreros* celebra esa noche de octubre de 1891, noche en que los jóvenes y los viejos trabajadores se ponen en la fila para cobrar los frutos de aquello que quizá sea la obra ejemplar del siglo: en efecto, al día siguiente, la empresa de pintura Le Travail va a repartir a todos aquellos que durante cincuenta años colaboraron con su éxito, la suma de 250 mil francos, tomados de las reservas pletóricas de la casa fundada por el pionero de la participación, el antiguo obrero pintor convertido en patrón filántropo y militante fourierista, Edme-Jean Leclaire:

> Hacer una buena cosecha de escudos, frutos y trabajo, en otoño, cuando el invierno se aproxima: ¡qué felicidad para las

> familias obreras! Allí podían verse hermosos jóvenes, ancianos débiles, muchos padres de familia maduros, viudas de obreros muertos en el trabajo, y venerables vestigios de taller abrumados por el peso de los años. Para ellos, para los pensionados de blanca barba, se había reservado una entrada de privilegio, pero los demás hicieron la cola heroicamente. Los tres primeros vinieron a la una y media de la madrugada para instalarse frente al n° 11 de la calle Saint-Georges. Un grupo enorme se sumó a ellos a eso de las 3 de la mañana. Bajo la luz de un farol de gas, varios confeccionaron números de llegada, y los pusieron en su sombrero para dejar bien claro su derecho de antelación [...] Un joven decorador de gran imaginación que había sido uno de los primeros en tomar lugar en la fila, nos comentaba que durante su larga velada había visto dos apariciones planear en la noche por encima de las casas de la calle Saint-Georges: una, gloriosa y radiante como una estrella, era el rostro del obrero pintor Leclaire mirando su magnífica obra; la otra, contrita, humillada [...], era la triste figura del desgraciado comisario de policía de ese mismo barrio que, en 1842, por orden del gobierno archi-individualista y archi-burgués del rey Luis Felipe, notificaba a Leclaire la expresa prohibición [...] de reunir a sus obreros para hacerlos participar de sus ganancias.[1]

¿Horas de ávida espera muy distintas de aquella otra noche, más agradable que el día, celebrada, apenas diez años atrás, con la barcarola de los *Cuentos de Hoffman*? ¿Los obreros pintores darían hoy el ejemplo de visiones realistas? ¿O bien es el destino de los jóvenes ávidos de placeres prometidos por el siglo siguiente y por los apóstoles que ahora sacan provecho de los cómodos ahorros de su labor forzada? Aun el rentista Gauny hoy parece dispuesto a sacrificar las ilusiones de sus noches metafísicas al sol nuevo del día de los trabajadores:

1. *Moniteur des syndicats ouvriers,* 25 de octubre-8 de noviembre de 1891.

El día se acaba, una noche vaporosa muy pronto
Cubrirá de amargura el sueño que aún persigo
En el bosque, con la mirada hechizada,
Al partir, veo a la libertad caminando hacia mí.
Se ha dado vuelta, y su adiós me indica
Aquellos errores que debo abandonar.
Henchido el pecho de esperanza, volveré a hallarla,
un bello día que el esfuerzo del trabajo coronará.[2]

Nuevo episodio del interminable adiós al viejo Dante. Pero el león plebeyo corre el gran riesgo de faltar a su última cita con la Mariana laboriosa y nutricia. Pues una nueva alucinación lo retuvo frente a ese muro recién enyesado del orden propietario cuya blancura invita al obrero a efectuar un extraño trabajo, donde la obra del trabajador apurado por reunirse con su ídolo se pierde de nuevo en el lamento proletario y en los rayones del niño rebelde:

Llego al muro de un parque recientemente enyesado. Ese yeso
Tiene en verdad la blancura del alabastro:
No sé qué idea, con un grito vivo,
Aparece en ese muro, y me detengo frente a él.
Mi corazón retumba bajo mi piel erizada,
Mi frente carga el peso de una multitud sin sentido,
Entre los tonos huidizos de la noche, mezclados al claroscuro,
Me acerco y rayo el enyesado de ese muro;
El transeúnte leerá en él nuestras penas y nuestros crímenes
Que la muerte acecha hurgando en nuestros abismos.
Con mano de obreros, al trabajo, y tiznemos
A seres de todos conocidos, callando su nombre.[3]

Pero ningún transeúnte leerá los garabateos del ex carpintero. Sin esperanza de publicarlos, reúne, bajo el título *Le Belvédère*, sus

2. Gauny, *La Forêt de Bondy*, dísticos, París, 1879, p. 59.
3. *Ibid.*, pp. 59-60.

pensamientos de medio siglo. A falta de editor sensible a la "rareza" de su visión del mundo, sin duda podría haber deducido de sus rentas los gastos de la publicación. Pero, ¿acaso olvidaría los consejos que él mismo daba al muy ahorrativo filántropo de la Obra de Bois-Colombes, el ex tapicero Julien Gallé? "Arrojemos los ingresos de nuestra fortuna a los cuatros vientos de la liberación humana".[4] Así pues, puso una parte de sus bienes al servicio de la Sociedad de Socorros Mutuos de los ex sansimonianos, "La Familia"; y en cuanto al otro, el carpintero reacio al orden ferroviario, sucumbió al encanto de los canales: los puso en la Sociedad "Panamá"... Por consiguiente, ya no dispone de los medios suficientes para publicar esas meditaciones que sin embargo se relacionaban con "la dicha del género humano": "Mis productos intelectuales están perdidos, todos esos concienzudos teoremas que yo hubiera querido comunicar a los hombres se deshacen en el aire, secos, semejantes a las hojas muertas del Brumario. Mis pensamientos se dispersan en la sombra y en los escombros de mí mismo. Ruina octogenaria, el tiempo sopla sobre la grava de mi cuerpo que se pulveriza en el borde de la fosa. Debería poder recomenzar mi existencia...".[5]

Por fortuna, cree en la trasmigración de las almas. Pues no se debe contar demasiado con los hombres de las generaciones venideras para que la posteridad reciba esos "teoremas" trascendentales del filósofo plebeyo. Ellos tan sólo aprecian las obras de sus mayores en la medida en que puedan extraer de ese lenguaje místico el núcleo racional de su crítica social. El teórico del "socialismo integral", el ex pastor Benoît Malon, señalaba sin rodeos esta cuestión al maestro de la generación octogenaria, el ex misionero sansimoniano, el teórico del colectivismo, Constant Pecqueur:

> Desde el punto de vista económico [...] he hallado en usted la crítica más precisa al individualismo burgués y las bases de ese comunismo evolucionista que constituye mi credo socialista.

4. Gauny a Gallé, 1878, Archivo Gauny, Ms. 170.
5. "Le Belvédère", Archivo Gauny, Ms. 146.

> En filosofía, o en religión, como le gusta decir a usted, coincidiríamos menos. Ni el Dios de Rousseau ni el Jesús de los socialistas de 1848 han podido anclar mi fe. Diderot, Spinoza, Hegel, Schopenhauer y los materialistas modernos son objeto de mi predilección. Así lo quiere mi generación, y sin embargo no estoy del todo de acuerdo con ella y mis amigos pretenden que he conservado más de un prejuicio místico.[6]

Soles nuevos de la ciencia y del proletariado en marcha que los más jóvenes y más frívolos suelen remitir a los quinqués de las palestras humoristas y al epicureísmo anticuado de la República de las goguettes: por ejemplo, el tipógrafo Marc Gilland aún celebra los graneros donde los jóvenes se aman a los 20, y no cesa de hacer rimar *chanson* con *Lison*, *zéphyrs* con *soupirs*, *taille enchanteresse* con *volage maîtresse* y *grâce légère* con *trace éphémère*. Sin duda, aún saluda, al despuntar el nuevo siglo, la estrella de la mañana de la *République immortelle*. ¿Pero es culpa suya si, más que el Evangelio de un padre prematuramente muerto, retuvo la pastoral bonachona y levemente escéptica de su abuelo Magu, el tejedor poeta de Lizy-sur-Ourcq?:

> *Pero no tengo ilusión*
> *La igualdad es una quimera.*[7]

Sin embargo, la temporada de las lilas y el mes combativo del nuevo "Día del Trabajo" traen recuerdos de amor un poco menos trillados e ilusiones más tenaces. A principios de mayo de 1890, otro patriarca, el antiguo jefe de la escuela falangista, que regresó desencantado de esas orillas del *Río Colorado*, donde había entrenado la inalterable facundia del tallador Bourgeois, recibió de una viuda de su misma edad la siguiente carta:

6. Malon a Pecqueur, 9 de diciembre de 1881, Archivo Pecqueur, Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam.
7. "Les lunnettes de mon grand-père", en: Marc Gilland, *Après l'atelier*, París, 1900, p. 45.

> ¿Victor Considérant recuerda a Jeanne Désirée?
>
> Si es así, que le escriba unas líneas. Ella no ha olvidado nada, ni Fourier, ni los sentimientos de la juventud de 1832 y, en su voluntaria soledad, vive en calma, con el espíritu y el corazón lleno de recuerdos de toda su vida pasional.[8]

Si la viuda Gay, alias Jeanne-Désirée, alias Désirée Véret, le escribe, desde su retiro bruselense, a un amante perdido desde hace 53 años, no se debe a un apego senil a los recuerdos y a los testigos de los buenos tiempos. La costurera fundadora de *La femme libre* quiere disipar una viejísima duda al tiempo que desea hacer una confesión al ex director de *La Phalange*. De estos breves amores que precedieron su matrimonio con la hija de un eminente fourierista, ¿no habría conservado el recuerdo de una "buena muchacha, que se entrega con la misma facilidad con que es posible dejarla"?[9] Que sepa, pues, que el mismo orgullo que hoy requiere su reconocimiento precisamente en el pasado lo frustró al precio de su buena fortuna: "Lo amé con pasión [...] y nunca hallé una palabra de amor para decirle ni una caricia para darle". Sin duda, este doble desengaño entre los amores falsamente fáciles del intelectual y los sentimientos demasiados orgullosos de la proletaria era necesario para formar esa pasión que domina sus caracteres, y que a un mismo tiempo constituye la fuerza esencial para el progreso: el amor social; para completar esa educación primera mediante la cual esta mujer que sólo fue feliz en "la vida afectiva y pasional" se vio "arrastrada hacia los apóstoles de las ideas sociales" aun antes de ser "sensible a las emociones sensuales".[10] Sin embargo, no tiene nostalgia alguna por sus decepciones de mujer libre: "Anhelaba el amor libre y sabía que sus sentimientos estaban comprometidos, y que la línea de su destino estaba ya trazada, pero amaba su alma de apóstol, y uní mi alma a la suya en el amor social, que ha sido la pasión dominante en mi vida".[11]

8. Désirée Véret a Victor Considérant, 5 de mayo de 1890, A. N., 10 As 42. (No se repetirá la referencia en las citas subsiguientes).
9. 21 de junio de 1890.
10. 15 de agosto y 7 de septiembre de 1890.
11. Ibidem.

Pero, ¿ese amor social feliz, más allá del abandono de la amante y de las desilusiones doctrinales de la mujer libre, no está condenado, por ese mismo motivo, a la impotencia? ¿El amor imposible del apóstol y de la costurera no indica la razón por la cual, al extraviar el amor social en las demasiado eruditas combinaciones de la cabalista, el mariposeo y la compuesta, el falansterio quedó en estado de utopía?[12] Tal es el sentido profundo de este error de física social que funda el rigorismo maniático e inaplicable de la aplicación falansteriana: "El promotor de la teoría social más diversa en su unidad que haya sido producida jamás tenía esa pretensión tan natural en los genios acabados de imponerse en bloque en el conjunto y en los detalles. Estos genios no tienen en cuenta la estrechez individual, ni el hecho de que una molécula no es una entidad".[13] La imposible síntesis de lo uno y de lo múltiple se debe al desconocimiento del "agente vital" necesario para ligar las moléculas sociales: ese "alma universal", inhallable en la simple física de los átomos y de las combinaciones de fuerzas sociales, y cuyo conocimiento será "la recompensa de la práctica de la solidaridad universal". En la oposición renovada entre una física erudita de los átomos egoístas y una física popular de las ondas y de los fluidos humanitarios, la apuesta social original se puede reconocer con claridad: la rigidez de las combinaciones falansterianas de lo uno y lo múltiple es a la vez causa y efecto de la decisión que sacrificó los amores proletarios y las aspiraciones populares en busca de apoyos y de capitales que los poderosos de la tierra podían prestar para la realización del falansterio. Ése es el destino de la utopía societaria que se decidió al mismo tiempo que el matrimonio de su portavoz. Y esos encuentros individuales invitan a realizar un examen de conciencia más vasto sobre las aventuras proletarias y los matrimonios burgueses del apostolado social: "Y usted mismo, querido y viejo amigo, ¿no padece acaso esa rigidez? ¿No lo ha hecho sufrir? ¿No alejó de usted algunas veces las tiernas simpatías que podrían haberlo hecho

12. La "cabalista", el "mariposeo" y la "compuesta" son las tres pasiones más conocidas de la clasificación de las personalidades de Charles Fourieur. La primera es la tendencia a la intriga, la segunda es la necesidad de variedad o alternancia y la tercera es la pasión irracional. [*N. de los T.*]
13. 9 de octubre de 1890.

feliz, que podrían haberle inspirado aquello que lo hubiese vuelto tan grande como el amo cuya doctrina habría aplicado al apelar a los sentimientos de los desheredados en vez de apelar a la codicia de los ambiciosos y de los hedonistas?”.[14]

¿Encuentro fallido de los apóstoles burgueses con los sueños y las aspiraciones populares? ¿Ardiente llama de un amor siempre vivaz pero desprovisto del poder de iluminar los pensamientos de la multitud y los caminos del porvenir? “Lo quiero pese a todo, pero 53 años demasiado tarde para usted y para mí”. ¿No es, acaso, la añoranza de esa ocasión perdida lo que se vislumbra en la fotografía que él le ha enviado? Ese retrato, en que ella se complace en reconocer los rasgos del amigo y el rostro del apóstol, también la entristece por dos razones: antes que esa imagen compuesta y un poco antigua, ella hubiera preferido recibir su propia fotografía tal como es ahora, “sin pose artificial, sin coquetería arreglada”. Pero también hubiese querido reconocer en él otra imagen, la de un “buen y gran filósofo, lo menos escéptico posible”.[15] Ahora bien, al observarla atentamente, ha descubierto una expresión del todo distinta: “¿Es una alucinación de mis ojos? Me parece que su mirada está cargada de reproches contra la civilización, que su boca expresa un doloroso desaliento”.[16] Su vista, ya muy debilitada por el progreso de la amaurosis, no ha engañado a Désirée: así es como los testigos de sus últimos años representan al antiguo jefe de la escuela societaria: viejo original, que trajo de Texas un traje sorprendente de campesino mexicano pero pocas ilusiones, siempre fiel a la causa social pero convencido de la necesidad de extensos estudios preparatorios, y que para instruirse corre del Museum a la Sorbona, y de la Sorbona al Collège de France. A estas ideas y venidas de esperanza y amargura entre la metrópolis de la ciencia y las tierras vírgenes de la utopía americana, la solitaria de la plaza Saint-Gudule opone la confiada lección de otro recorrido, más próximo en el espacio, más alejado hacia delante en el camino del mundo nuevo: recorrido efectuado a través de las ciudades

14. 9 de octubre de 1890.
15. 23 de noviembre de 1890.
16. 2 de octubre de 1890.

del exilio de la revolución democrática convertidas en metrópolis del movimiento obrero internacional y de la revolución socialista: Londres, Ginebra, Bruselas... Tras haber errado por Europa siguiendo a un marido comunista de convicción y bibliófilo de profesión –inspirador en el pasado de las uniones libres y de los Tours du Monde prometidos por *L'Humanitaire*–, después de haber colectado mucho para *L'Internationale* y presidido durante un tiempo su sección femenina, ahora se encuentra sola, independiente gracias a la "pequeña fortuna" que le legaron sus hijos y su marido. Ha elegido, sin embargo, permanecer en esa tierra de exilio donde hoy en día algunos se complacen en reconocer el territorio ejemplar del movimiento social. Si la capital belga se prepara para recibir el *Congrès ouvrier international,* tal vez sea porque, entre el marxismo alemán, el trade-unionismo inglés y el socialismo teóricamente "integral" pero a menudo "municipal" de los franceses, el país de César de Paëpe represente a lo sumo la promesa de las contradicciones resueltas de la esperanza socialista: unión de la organización del proletariado combatiente, hija del combate democrático, y la sociabilidad de las asociaciones y de las cooperativas, hija de la tradición utópica; arraigo del pensamiento del nuevo mundo en la positividad del pueblo fundamental. Por eso, para observar "la crisis social que la humanidad atraviesa y que [le] interesa", la vieja dama ha elegido su lugar en el centro de ese microcosmos donde la necesaria densidad de las simpatías populares se une a la fuerza pasional de la juventud:

> Esta concentración de tantos individuos diferentes desarrolla una corriente de simpatía pragmática [...]. Es curioso estudiar el movimiento, visto de cerca y en su conjunto, por su mezcla de entusiasmo, de sentimiento y sobre todo de positividad que marca el carácter belga [...]. En el pasado, yo solía decir en broma que Bélgica no era más que un bebé. Ahora está ingresando en el período viril y pasional. Así debieron de ser los pueblos iniciadores cuando pasaron de la teoría a la práctica.[17]

17. 1° de septiembre de 1890.

Sin duda esta fuerza joven impone a los educadores socialistas una dura tarea: aquella que soñaba, hace sesenta años, con tropas de "pequeños apóstoles" y con niños jugando a los ejércitos industriales, no sin dolor ve a esos niños que no escapan al adoctrinamiento de los curas sino para vagabundear tristemente por las calles. Y, por otro lado, los impacientes anarquistas amenazan con hacer degenerar la utopía de la huelga general. Por eso, la solitaria no puede realmente quedarse en el modesto lugar que se ha asignado, el de "simple espectadora" de un movimiento social al que ayuda con su "pequeño óbolo" y su "viva simpatía". Y si se dirige una vez más al amante apóstol, no sólo es para asegurarse de su consideración o intercambiar recuerdos de amor –aun cuando fuera social–, si no para renovar ese amor en una comunión y una obra nuevas. Es muy cierto que la oportunidad se desaprovechó y que todo debe recomenzarse. Pero asimismo todo puede y debe ser recomenzado en ese breve intervalo que los separa de la muerte:

> Relea *Destinée social*, deslinde aquello que pueda aplicarse a los tiempos y a las necesidades inmediatas, haga un pequeño periódico utopista científico [...] y la luz brotará de ese fósforo [...]. Si yo fuera una gran dama por encima del pundonor masculino, le diría: fundemos juntos la escuela utópica científica y social. Resucitemos a los innovadores modernos [...]. Sería bueno [...] hacer por la utopía científica lo que Jean Macé, Verne, Flammarion, Hetzel hicieron para divulgar las ciencias experimentales [...]. Por último, hay que hacer entrar la teoría en la acción comenzando por los niños y las mujeres.[18]

En efecto, aún es tiempo –más que nunca, de hecho– de adoptar la vía rechazada cincuenta años atrás, aquella que compromete las demostraciones y las proyecciones de la utopía en la alianza con la fuerza pasional y las corrientes "simpáticas pragmáticas" de la multitud:

18. 1° y 7 de septiembre de 1890.

> Hay que dirigirse a los iletrados, a la multitud ávida de saber lo que quieren esos hombres que no hacen bendecir sus banderas, que no se enrolan en las patronales y que se disciplinan a sí mismos a fin de caminar juntos hacia su elevación moral y material [...]. Es necesario que la ciencia demuestre y tranquilice, y que la luz desvanezca los fantasmas. La fuerza y la salud han sido dadas a los antiguos para enseñar a los jóvenes [...].[19]

En efecto, los abortos de la esperanza utópica están muy lejos de mostrar su esterilidad y de invitar a abandonarla en pos de las certezas de la ciencia:

> La utopía ha sido la madre de las ciencias exactas y, como muchas madres fecundas, a menudo produjo gérmenes estériles o demasiado débiles, que nacieron antes de tiempo o en malas circunstancias.
>
> La utopía es tan antigua como el mundo organizado. Es la vanguardia de las nuevas sociedades y ella hará la sociedad, la armonía, cuando el genio de los hombres haga de ella una realidad mediante demostraciones científicas que la librarán de las oscuridades y de las imposibilidades temporales.

Así una escuela utópica científica legaría a las utopías su "grandeza poética" de "leyendas de porvenir" sometiendo al examen de la razón y de la experiencia "la parte de práctica que podría extraerse de ella para salir de los viejos yerros sociales"[20] pues el mundo nuevo no comienza en las tierras lejanas de los desiertos de Egipto o en los bosques de Texas. Se forma todos los días ante nuestros ojos y en nuestras cabezas: "Los primeros lineamientos del falansterio se esbozan ya, más grandes de lo que soñábamos y los materiales se acumulan de todas partes. Todo el mundo trabaja en ello conscientemente o no, y, para aquellos que ven las cosas desde arriba, esta

19. 9 de octubre de 1890.
20. Ibid.

evolución es maravillosa [...]. Aunque pase por una visionaria, yo ya vivo idealmente en ese nuevo mundo".[21] ¿Cómo no pasaría por una visionaria, después de leerse la descripción que ella misma hace de los arrebatos que experimentó al alba de ese día de octubre, aniversario de la muerte de Fourier?

> Abrí los ojos en medio de una luz suave y de una sensación de tierna calma, como si planeara al tiempo que actuaba, sin tener conciencia del movimiento. Permanecí unos instantes en ese estado de beatitud celeste y terrestre. El sentimiento quedó en mí como un perfume persistente. Recordaba haber oído a Fourier describir un efecto análogo que a su juicio era el estado de las almas de aquellos que nos quieren y planean así en torno de nosotros en nuestra atmósfera.[22]

El "escéptico amigo y rígido razonador" al cual ella dedica esta visión la explica en términos de la vieja física de las compensaciones: su anciana amiga se está volviendo ciega, y ese "falansterio universal" cuyas federaciones, grupos, series y ejércitos industriales ella vislumbra, quizá tenga el mismo significado que las ilusiones que, medio siglo antes, consolaban a un padre afectado por la ceguera:

> Mi padre, que vivió hasta los 90 años en posesión de sus fuerzas y de todas sus facultades, estuvo ciego por muchos años. Creía que las fortificaciones de París que se estaban construyendo eran las bases de los palacios sociales. Un malvado bromista le reveló la verdad que las personas benévolas le ocultaban. Tuvo una congestión cerebral y murió en pocos días de desilusión y de pena.[23]

¿Vieja historia de la ilusión que arrulla los apacibles sueños de los ciegos y de los mortales retornos a la realidad? El asunto se com-

21. Ibid.
22. 9 de octubre de 1890.
23. 1° de septiembre.

plica en la medida en que la octogenaria Désirée Véret no padece un solo mal, sino dos males. Además de amaurosis, sufre perturbaciones nerviosas: mal más benigno en apariencia y que podría curarse fácilmente. Ella misma indica el remedio, cuando evoca las ocupaciones domésticas de su viejo amigo viudo:

> Me entretengo pensando en todas las pequeñas cosas del hogar que ocupan gran parte de su tiempo. Me gustaría tener muchas pequeñas manías, que lleguen a ser necesidades y alimenten deseos, pequeñas impaciencias. Es la vida activa de nuestra edad, que [es] higiénico cultivar con filosofía. Cada edad tiene la suya. ¡Qué tranquilo y reposado queda mi cerebro después de esos pequeños ejercicios! [...]
>
> Por desgracia para mis nervios, he vivido siempre fuera de mí y para los demás, en lo referente a los detalles positivos de la existencia. Después de la lucha volaba entre nubes de ensueño, donde me construía un mundo ideal. La vida *real terrestre* siempre me resultó ardua.[24]

Pero esta higiene y esta filosofía que calman los nervios y descansan el cerebro de los ancianos, ¿qué otra cosa son sino la práctica y la teoría de esta servidumbre hogareña contra la cual, hace sesenta años, se sublevaron las dos primeras jóvenes costureras llamadas Marie-Reine y Jeanne-Désirée? Sólo vuelven agradable la vejez de aquellas que han perdido su vida en ellas, tales como esa pequeña Sophie Béranger cuya madre era tan orgullosa, y que no pudo escapar de la existencia real y positiva de las servidumbres proletarias y domésticas: “Mi vida no sirve para nada, ni para mí, ni para los demás, y presiento, vea usted, que podría haber sido de otro modo [...]. Si usted supiera cuánto sufro por haber conocido del matrimonio únicamente aquello que podrían conocer los perros, los osos y los lobos [...]. Es un terrible sufrimiento [...] una vida sacrificada así,

24. Julio de 1891.

sin objetivo, sin disfrute para los demás ni para mí misma".[25] Vivir fuera de sí, para los demás o en el mundo ideal de la utopía, era la condición necesaria para experimentar el placer de quien vive sin amo. Y la vida soñada –para sí o para los demás– de la utopía no se opone ni sucumbe al análisis lúcido de las ilusiones: "Aunque haya vivido más de sueños que de realidades, le temo a las ilusiones, las destruyo al analizarme, ahora que la edad apaciguó mis pasiones. Pero aún me quedan suficientes para satisfacer el optimismo que tiñe mis decepciones y me sostiene".[26]

Así pues, se trata de algo muy distinto de los síntomas idénticos de una enfermedad hereditaria. Las perturbaciones nerviosas incurables de la utopía no se identifican a los fantasmas provocados por la ceguera. Por el contrario, sólo esa ceguera podría bajar a tierra al utopista, imponerle la higiene de las pequeñas necesidades y de los pequeños deseos de la vida real y positiva: "Hace más de ocho años que me he vuelto súbitamente ciega, y desde entonces me concentro en desarrollar toda clase de pequeños arreglos para poder circular con los ojos cerrados, y quizá termine adquiriendo algunas manías físicas que reemplacen las rarezas de mi cerebro".[27]

Es posible. Es poco probable. Pero cuando esté en condiciones de decírnoslo, ya no podrá hacerlo. A la crónica de sus amores, tan sólo añadirá estas breves palabras a modo de epitafio: "Sea indulgente con su constante amiga".

No sabremos cómo ingresó en su noche.

25. Sophie Béranger a Enfantin, 23 de diciembre de 1860 y 1° de diciembre de 1855, Archivo Enfantin, Ms. 7695.
26. Désirée Véret a Victor Considérant, julio de 1891.
27. Julio de 1891.

CRONOLOGÍA SUMARIA

1808

Charles Fourier publica *Teoría de los cuatro movimientos*.

1817

Saint-Simon publica (¿el periódico?) *L'Industrie*. Su secretario es Augustin Thierry.

1823

Saint-Simon empieza a construir un nuevo círculo de discípulos, entre los que se destaca el banquero Olinde Rodrigues.

1824

Henri de Saint-Simon publica *Catecismo político de los industriales*. Una de sus partes la redacta Augusto Comte.

1825

Marzo

Henri de Saint-Simon publica *Nuevo cristianismo*.

Mayo

Muere Saint-Simon. Sus discípulos, particularmente Olinde Rodrigues y Prosper Enfantin, deciden continuar su obra.
Se funda el periódico sansimoniano *Le Producteur*.

1826
Comienza a estructurarse la Escuela Sansimoniana, con sesiones en la calle Taranne.

1827
Se conforma la Iglesia Sansimoniana, con predicaciones en la calle Monsigny.

1828
Se determina que Prosper Enfantin será el "Padre espiritual" y Saint-Amand Bazard el "Padre doctrinario" de la religión sansimoniana. Philippe Buchez rompe con el grupo.

1829
Charles Fourier publica *El nuevo mundo industrial*.
Aparece *Exposición de la doctrina de Saint-Simon, escrita por sus discípulos*, que recoge las clases de la Escuela Sansimoniana.

1830
27, 28 y 29 de julio: Revolución en París. Caída de Carlos X y sube al trono Luis Felipe de Orleáns. Termina así el intento de restauración de la monarquía absoluta y da paso a una monarquía constitucional con base electoral censitaria.
Agosto y septiembre: Huelgas y agitación obreras, especialmente entre los tipógrafos parisinos.
Octubre: Los sansimonianos comienzan a predicar en la sala Taitbout.
Diciembre: El diario *Le Globe* es adquirido por los sansimonianos y se convierte en órgano oficial de la doctrina. Su director es Pierre Leroux y su gerente Michel Chevalier.
Enfantin lee las obras de Fourier y en particular sus ideas sobre la emancipación de la mujer. Comienza a plantear la posibilidad del divorcio y una especie de "amor libre". La religión sansimoniana, según él, deberá tener un Padre y una Madre.

1831
Charles Fourier publica *Trampas y charlatanismo de las dos sectas de Saint-Simon y Owen*.
15 de febrero: Una revuelta antilegitimista y anticlerical conlleva el saqueo del arzobispado. Esa misma tarde se reúnen los primeros cinco obreros sansimonianos, que irán conformando la sección de “los productores”, dirigida entre otros por Henri Fournel y Eugenie Niboyet.
Abril: El ejército ruso invade Polonia en represalia por la revolución polaca de noviembre. La acción armada amenaza la estabilidad europea, pero Luis Felipe elige la vía de la no intervención.
Julio: “Comunión general de la familia sansimoniana”: organización de la propaganda obrera por barrios.
7 de septiembre: El orden reina en Varsovia.
Noviembre: Cisma entre Bazard y Enfantin, los dos padres supremos de la religión sansimoniana, sobre la cuestión de la nueva moral y la emancipación de la mujer. En el curso de la discusión, Bazard sufre un ataque de apoplejía. Enfantin continúa con la prédica sansimoniana, llamando especialmente a las mujeres y a los obreros a organizarse. Caracteriza al sansimonismo como “el partido político de los trabajadores”.
21 de noviembre: insurrección de los obreros textiles de Lyon.

1832
Enero: Prohibición de la prédica sansimoniana y encausamiento de los jefes de la Escuela.
Febrero: París es asolado por el cólera.
Marzo-abril: Crisis financiera de los sansimonianos. Interrupción de la publicación de *Le Globe*. Olinde Rodrigues, cajero y financista de la religión, demanda a Enfantin por estafa. El 20 de abril Enfantin anuncia su retiro a la villa de Ménilmontant (en el este de París) con cuarenta de sus hijos.
1 de junio: Publicación de *Le Phalanstère* (El falansterio) por Victor Considerant, que va transformándose en líder del fourierismo aun en vida del creador de la doctrina.
Algunos intelectuales y obreros sansimonianos se vuelven hacia el fourierismo.
5 y 6 de junio: Insurrección republicana (llamada del Claustro Saint-Merri).

6 de junio: Toma de hábitos de los sansimonianos en Ménilmontant, al sonido de los cañonazos parisinos.
Julio: Apertura de los "trabajos del Templo" en Ménilmontant. Prohibición de las reuniones dominicales que agrupaban hasta 2.000 personas. Désirée Véret y Reine Guindorff publican *La Femme Libre* (La mujer libre), que cambiará varias veces de título y será retomado por Suzanne Voilquin hasta su partida hacia Egipto en 1834.
Muere Saint-Amand Bazard. Su mujer Claire impide al grupo de Enfantin acercarse al cortejo fúnebre.
Agosto: Enfantin, Chevalier y Duveyrier, acusados de inmoralidad y de contravención a la reglamentación sobre las asociaciones, son condenados a un año de prisión. En un segundo juicio por estafa terminan absueltos.
Noviembre y diciembre: Cinco destacamentos de misioneros sansimonianos (unas 40 personas en total) dejan sucesivamente París por Lyon, centro de formación del "ejército pacífico de los trabajadores". Enfantin y Chevalier van a prisión.

1833

Enero: Se crea la sociedad "Los compañeros de la Mujer" en Lyon y la mayoría parte hacia Egipto, en busca de la Mujer que encabece (junto al Padre) la religión y tienda un puente entre Asia y Europa.
Abril: Disolución de la "familia" sansimoniana en Lyon.
Agosto: Enfantin, liberado, parte hacia Egipto, donde "Los compañeros de la Mujer" prepararon su llegada. También van con la idea de construir un canal en Suez para favorecer el comercio con Asia.
Septiembre-noviembre: Ola de huelgas, a menudo animadas por militantes de la Sociedad de los Derechos del Hombre. Los talladores parisinos en huelga crean un "Taller Nacional". Numerosas persecuciones y condenas.
Fracaso de la colonia fourierista de Condé-sur-Vesgre.
Aborto de un proyecto sansimoniano en Louisiana, Estados Unidos.
Lamennais publica *Paroles d'un croyant* (Palabras de un creyente).

1834

Abril: La ley sobre las asociaciones provoca la insurrección republicana en

Lyon, luego en París (9 y 14).
Fundación de la Asociación de Joyeros en Oro, inspirada en las ideas de Philippe Buchez.

1835

Fracaso de la empresa sansimoniana en Egipto: ni encuentran a la Mujer ni el gobierno se entusiasma con la idea de un canal en Suez. Pero un empleado del consulado francés, Fernando de Lesseps, se hará cargo de la idea años después.
Armand Barbès y Auguste Blanqui crean la Sociedad de las Familias, sociedad secreta y conspirativa, que retoma las ideas de Babeuf y de Buonarroti.
Buchez retoma la publicación de *L'Européen, journal de morale et de philosophie.*

1837

Regreso de Enfantin a Francia.
Suicidio de Reine Guindorff.
Muere Charles Fourier en París.
Vínculo de Désirée Véret con Victor Considerant y matrimonio de éste con Clarisse Vigoureux. Considerant se erige ya como máximo representante del fourierismo.
Lamennais publica *Le livre du peuple* (El libro del pueblo).

1838

Auguste Ott: *Des associations d'ouvriers* (De las asociaciones obreras).

1839

Mayo: Suzanne Voilquin parte hacia Rusia.
Fracaso del intento de insurrección organizada por Barbès y Blanqui, que son arrestados.
Noviembre: Obreros sansimonianos (Vinçard, Desplanches, Vanostal y otros) crean *La ruche populaire* (Le colmena popular) junto a fourieristas (Lenoir, Fugère) y "demócratas" (Lambert, Supernant, Gilland), que se retiran sucesivamente. Publicación interrumpida en 1842, seguida luego por *L'Union* (1843 a 1846).
Agricol Perdiguier publica *Le livre du compagnonnage*. El *compagnonnage* era

una forma solidaria de aprendizaje de un oficio por parte de un obrero, que luego de formarse en su ciudad recorría distintas ciudades de Francia, donde era alojado por otros obreros para continuar su aprendizaje.

1840

Julio: Tensión internacional y ola nacionalista ligada a la cuestión de Egipto. Banquete comunista de Belleville.

Julio-septiembre: Huelgas y agitaciones obreras. Reuniones de varios miles de huelguistas en Bondy.

Septiembre: Comienza a publicarse *L'Atelier* (El taller), fundado por 150 obreros de tendencias diversas pero enseguida captado por los seguidores de Buchez. Colaboradores principales: Corbon, Chevé, Leneveux, Danguy, Gilland. Aparece hasta julio de 1850.

15 de octubre: Atentado de Darmés contra el rey Luis Felipe. Persecuciones contra los comunistas, especialmente en París y Lyon.

Noviembre: Troncin y Suireau, jefes de la "coalición" de los talladores, son condenados a cinco años de prisión.

Louis Blanc publica *Organisation du travail* (Organización del trabajo), de enorme influencia entre los obreros franceses y que tendrá varias ediciones sucesivas.

Proudhon publica *Qué es la propiedad*.

Pierre Leroux publica *De l'humanité*.

Étienne Cabet publica *Viaje a Icaria*.

1841

Marzo: Cabet publica *Le populaire de 1841*. Hacia 1848 es uno de los periódicos más populares y leídos de Francia.

Mayo: Aparece *La Fraternité*, dirigida por La Hautière, ex colaborador de Cabet y luego por un "grupo de obreros comunistas" (director: Benoît Voisin). Desaparece en 1843. Reaparece en 1845 (entre los colaboradores: Savary, Malarmet, Stévenot, P. Vinçard), hasta enero de 1848.

Julio: Aparece *L'Humanitaire*, diario comunista materialista (Gay, May, Page, Charavay).

13 de septiembre: Atentado de Quénisset contra el duque de Aumale, seguido de agitaciones en las calles de París y del arresto de varios "accionarios"

de *L'Humanitaire*.
Octubre: Suicidio de Adolphe Boyer, tipógrafo, luego del fracaso de su libro. Polémicas sobre la "literatura de los obreros".
Noviembre: Juicio a Quénisset. Juicio a *L'Humanitaire*. Otros juicios contra militantes o publicistas comunistas (Pillot, Seigneurgens) tienen lugar durante todo el otoño.
Olinde Rodrigues publica *Poésies sociales des ouvriers*.

1842
El empresario de pintura fourierista Leclaire inaugura la participación de los obreros en los beneficios de su fábrica.
Colonia fourierista abortada en Brasil.
Chevé: *Catholicisme et démocratie ou Le règne de Christ* (Catolicismo y democracia o El reino de Cristo).

1844
Pecqueur publica *De la République de Dieu* (De la república de Dios).

1846
Enero: Entierro solemne de Troncin, liberado agonizante de la prisión de Gaillon.

1846-1847
Crisis económica y revueltas del hambre (especialmente en Buzançais, en enero de 1847).

1847
Mayo: Llamado desde el periódico de Cabet *Le Populaire*: "¡Vamos a Icaria!". Cabet realiza una gira europea de propaganda y reclutamiento de colonos.
Julio: Comienza en París la campaña antimonárquica de los Banquetes. Entre sus animadores están los republicanos de izquierda Ledru-Rollin, François Raspail y socialistas como Louis Blanc.

1848
3 de febrero: La primera vanguardia icariana (69 personas) deja Le Havre

para fundar Icaria en Texas.
24 de febrero: Insurrección parisina. Proclamación de la República.
Marzo: Bajo presión obrera, que reclama con banderas rojas la "organización del trabajo", se crea la Comisión de Luxemburgo (conformada paritariamente por obreros y patronos) para dar nacimiento a los "talleres nacionales" propuestos por Louis Blanc. Asambleas obreras para la elección de los delegados corporativos para dicha Comisión.
Se crean clubes socialistas y obreros, donde abundan la agitación y los discursos. Louis Blanc, Étienne Cabet y Auguste Blanqui dirigen los más importantes.
16 y 17 de marzo: Manifestación reaccionaria y contra manifestación popular.
19 de marzo: Eugénie Niboyet publica *La voix des femmes* (La voz de las mujeres). Colaboradoras: Jeanne Deroin, Désirée Gay (ex Véret), Pauline Roland.
16 de abril: La Guardia Nacional, llamada para contener una reunión obrera, se manifiesta a los gritos de "¡Muerte a Cabet! ¡Abajo los comunistas!". Persecución contra los comunistas en el interior de Francia.
La primera vanguardia icariana, cuando llega a la escala de Shreveport, sabe que deberá construir, antes del 1 de julio, una habitación por lote concedido sobre el territorio de Cross-Timber.
23 de abril: Elecciones para la Asamblea Nacional. Éxito de la derecha. Elección de Corbon. Fracaso de Cabet, de Blanqui y de las diversas candidaturas obreras propuestas por la Comisión de Luxemburgo y los clubes socialistas.
4 de mayo: Reunión de la Asamblea Nacional presidida por Philippe Buchez.
15 de mayo: La Asamblea Nacional es invadida por una manifestación organizada por los clubes de izquierda. Fracaso y persecuciones contra los jefes republicanos socialistas.
La primera vanguardia toma la ruta de Icaria, adonde llega el 2 de junio.
3 de junio: Partida de la segunda vanguardia desde El Havre.
21 de junio: Comienzan las medidas de liquidación de los Talleres Nacionales. El gobierno pone al frente de la Comisión de Luxemburgo a enemigos de las ideas de Louis Blanc. A los cientos de miles de obreros (desocupados) anotados en los talleres les proponen ir a trabajar al interior. Ante la negativa, liquidan la "organización del trabajo".
23 a 26 de junio: Insurrección parisina, vencida por Cavaignac. Louis Blanc parte al exilio.

5 de julio: La Asamblea Nacional, a propuesta del vicepresidente Corbon, vota un crédito de tres millones a las asociaciones obreras. La Comisión de Ayuda comienza sus trabajos el día 12.
En Texas los icarianos, afectados por la malaria, deben interrumpir todo trabajo.
Septiembre: El jefe de la segunda vanguardia, Favart, al llegar a Icaria, decide el repliegue en Shreveport y Nueva Orleans.
28 de septiembre: Embarque de la tercera vanguardia en Le Havre.
Noviembre: Los talleristas renuncian a la Comisión de Ayuda a las Asociaciones Obreras como consecuencia del affaire Remquet.
Noviembre-diciembre: Cuatro "grandes partidas" icarianas: 300 personas.
10 de diciembre: Louis Bonaparte (que fuera en su juventud carbonario y sansimoniano) es elegido presidente de la República.

1849

Enero: Cabet encuentra en Nueva Orleans a los icarianos enfermos y divididos por una disidencia.
Marzo: Instalación en Nauvoo (Illinois) de los icarianos fieles, afectados por el cólera y enseguida víctimas de una segunda disidencia.
13 de mayo: Elección de la Asamblea Legislativa. Presión conjunta de los reaccionarios y de los montañeses. Fracaso de los moderados de Corbon. Elección de Gilland.
13 de junio: Luego de la intervención militar francesa contra la revolución republicana en Roma, los montañeses llaman en vano al pueblo para que se levante contra el gobierno que ha violado la Constitución. El fracaso permite la depuración de la Asamblea.
Septiembre: Cabet es condenado por estafa.

1850

El *Almanach des associations ouvrières* (Almanaque de las asociaciones obreras) cuenta, para París y alrededores, con 211 asociaciones, 28 de las cuales son de cocineros y 47 de peluqueros.
Abril: "Ley de abril", que liberaliza las condiciones financieras de admisión en Icaria.
Abril-mayo: El éxito de la izquierda en varias elecciones legislativas parciales

determina la mayoría de la Asamblea para votar la ley del 31 de mayo, que limita el sufragio universal.

1851

Enero: Tercera gran disidencia icariana.

Julio: Cabet, llegado a Francia para defender su causa, es liberado.

Septiembre: Desaparición de *Le Populaire* y creación de un efímero *Républicain populaire et social* (Republicano popular y social).

2 de diciembre: Golpe de Estado de Louis Bonaparte. Se disuelven las instituciones representativas.

1852

Julio: Regreso de Cabet a Icaria.

2 de diciembre: Restablecimiento del Imperio en Francia.

1853

Noviembre: Voto de la “Reforma” icariana.

1854

Muerte de Gilland, a los 39 años.

Agricol Perdiguier publica en su exilio en Ginebra Mémoires d’un compagnon (*Memorias de un compañón*).

1855

Diciembre: Creación de la colonia fourierista de Reunion (Texas) dirigida por Considerant.

Cabet propone modificar la Constitución icariana en un sentido presidencial.

1856

Febrero: Cabet queda en minoría en la Asamblea General icariana.

12-13 de mayo: La nueva mayoría “roja” destituye a Cabet. Los icarianos están definitivamente divididos en dos grupos.

Septiembre-octubre: Cabet, excluido de la comunidad, deja Nauvoo para instalarse con sus fieles en Saint Louis. Muere allí el 8 de noviembre.

1858
Corbon publica *De l'enseignement professionnel* (De la enseñanza profesional).

1860
Los restos de la mayoría "roja" de Nauvoo se instalan en Corning (Iowa).

1861
Guerra de Secesión. Varios icarianos se alistan en las filas del Norte.

1862
Exposición universal en Londres, de carácter técnico, científico, económico. El gobierno francés envía delegaciones obreras entre grupos cercanos al régimen. Se publican sus informes en los *Cahiers populaires* (Cuadernos populares). En Londres, algunos de esos obreros se contactan con representantes obreros ingleses y deciden realizar un encuentro para evitar la competencia entre obreros (patrones ingleses que contratan obreros franceses por menos salario) y en apoyo a las luchas de los demócratas italianos y polacos. Estos encuentros darán lugar a la creación de la primera internacional obrera.

1863
El representante de Icaria en Francia, Béluze, renuncia a sus funciones. Publica *Les Associations, conséquence et progrès* (Las asociaciones, consecuencia y progreso) y funda el *Crédit au Travail* (Crédito para el trabajo).
Corbon publica *Le secret du peuple de Paris* (El secreto del pueblo de París).

1864
Disolución de la comunidad de Cheltenham, en Saint Louis, Estados Unidos.
En Francia, se publica en el diario *L'Opinion Nationale* un manifiesto obrero (llamado "Manifiesto de los sesenta"), reclamando una representación obrera en el parlamento.
Pierre-Joseph Proudhon apoya el "Manifiesto de los sesenta" y varios dirigentes obreros se acercan a sus ideas sobre mutualismo. Proudhon escribe uno

de sus últimos libros, *Capacidad política de las clases obreras*, que se editará póstumamente un año después.
28 de septiembre: Se crea en Londres la Asociación Internacional de los Trabajadores.
Muere Prosper Enfantin. Lega su fortuna para la edición de las obras completas de Saint-Simon y Enfantin, que aparecerán entre 1865 y 1876, en 47 tomos.

1865
Enero: Muere Pierre-Joseph Proudhon.
Reunión de una Comisión de investigación destinada a preparar una ley sobre las sociedades de cooperación. Incluye a los sobrevivientes de las asociaciones obreras de 1848.
Muere Philippe Buchez.

1867
Exposición universal en París.

1869
Victor Considerant vuelve a Francia luego del fracaso del falansterio en Reunion, Texas.

1877
Muerte de Suzanne Voilquin, a la edad de 75 años.
La Comunidad de Corning es víctima de la disidencia de los "Jóvenes Icarianos".

1879
Vinçard publica *Mémoires épisodiques d'un vieux chansonnier saint-simonien* (Memorias episódicas de un viejo cancionista sansimoniano).

1889
Muerte de Gabriel Gauny, a la edad de 83 años.

1890-1891
Désirée Véret, exiliada en Bruselas, escribe a Victor Considerant.

1891
Corbon, senador vitalicio desde 1875, muere a la edad de 82 años.

1893
Muerte de Victor Considerant.

1898
Disolución de la comunidad de Corning (Iowa).

Otros títulos de la colección
Nociones Comunes

Cuando el verbo se hace carne, de Paolo Virno, 2005

Derecho de fuga, de Sandro Mezzadra, 2005

Micropolítica, de Suely Rolnik y Félix Guattari, 2006

Políticas del acontecimiento, de Maurizio Lazzarato, 2006

Ambivalencia de la multitud, de Paolo Virno, 2006

Hegel o Spinoza, de Pierre Macherey, 2006

La historia sin objeto, de Marcelo Campagno e Ignacio Lewcowicz, 2007

Generación post-alfa, de Franco Berardi *Bifo*, 2007

Spinoza o la prudencia, de Chantal Jaquet, 2008

Breve tratado para atacar la realidad, de Santiago López Petit, 2009

Filosofía de la deserción, de Peter Pál Pelbart, 2009

Otros títulos de la editorial

Las nuevas fronteras, del Colectivo El Kilombo Intergaláctico, 2008

Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia, de Raquel Gutiérrez, 2008

Un elefante en la escuela, del Taller de los sábados, 2008

Conversaciones en el *impasse*. Dilemas políticos del presente, del Colectivo Situaciones, 2009

GAC. Pensamientos. prácticas, acciones, del Grupo de Arte Callejero, 2009